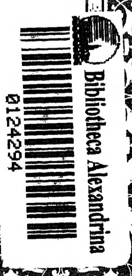


تأليف العلامة
شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع
ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسى

تحقيق وتعليق وترجمة
الدكتور حامد عبد الله ربيع

(١)





الإدارة : ٩٢ شارع قصر العينى - القـاهـرة .
قطاع النشر : ت : ٣٥٥١٥٩٩
الإدارة : ت : ٣٥٥١٨١٠ / ٣٥٥١٨١٨ / ٣٥٤٣٨٠٠ .
فـاكـس : ٣٥٤٤٨١١ - ص . ب ١٤ رقم بريدى ١١٥١٦ .

سُلوك المالك في تدبير الممالك

تأليف العلامة

شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع

ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي

تحقيق وتعليق وترجمة

الدكتور حامد عبد الله ربيع

(استاذ كرسى النظرية السياسية - رئيس قسم العلوم السياسية - مدير مركز الدراسات الانمائية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة - رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية - استاذ حر بجامعة روما)

(١)

مطابع دار الشعب بالقاهرة

١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م



بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٠/٢٩٦٣

الترقيم الدولى ٠ ـ ١٥٢ ـ ٢٩٦ ـ ٩٧٧ ISBN

إلى كل من لم يعمر قلبه سوى الإيمان بقدسية تعاليم أجداده ..

إلى كل من ظل صامدًا أزاء موجات التحلل التى تحيط بنا ..

إلى كل من أحاط ثقته فى تاريخنا الإسلامى بحائط صلب لاتنفذ منه معاول الهدم والتخريب

إلى كل من وقف ثابتًا لاتعنيه السهام المصوبة إليه ..

إلى كل من لم ير فى الدم الذى ينساب من جسده سوى ضريبة يدفعها للأجيال القادمة



سلوك المالك في تدبير الممالك



تصـــديـر

رغم مضى قرابة ثلاثين عــاما فلا أزال أذكر ذلك اليــوم الذى قادتنى فيه الاقدار لأن التقى بالشيخ حسن البنا • كنت صبيا ، وكان يجلس الى جوارى قريب كان يشعر بما تعتمله نفسى من تمزقات • ونظر الى الشيخ الوقور وقال عقب فترة صمت : اذهب يا بنى وأكمل ثقافتك وانهل من مصــادر العلم فنحن فى حاجة الى مثلك • وتمضى الأيام • وأقضى قرابة عشرة أعوام معتكفا فى «دير سان فرانشيسكو» على مشارف روما بمدينة الفاتيكان • وأعود الى العاصمة التى عرفت طفولتى ولأنتمى الى أعظم جامعة فى الشرق الاوسط • وتبدأ قصة جديدة من المعاناة • كيف أدخل الفكر السياسى الاســـلامى فى تلك الجامعة وعلى وجه التحديد فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية حيث لا يزال يتألق فيها الفكر والكهنوت الكنسى ؟ وتقف منى جميع العقبات• ان جهالة القرن العشرين التى يتصدرها ويحمل لواءها مدعو الثقافة العلمية تأبى علينــا ان نعود الى تقاليدنا وتراثنا • ولكننى اشــعلها حربا بلا هوادة • ســوف أحمل هذا الصليب وأسير به نحو قمة الجبل لأننى واثق ان أمتنا لن تقف على قدميها ان لم تعد الى تعــاليم آبائنا تنهل منها رحيق القيم وقصة البطولة وعظمة الانسانية المسلمة • واذ أرى من حولى قلوبا خاوية وعقولا جاهلة ونفوسا ضعيفة فان هذا لن تكون له من نتيجة سوى زيادة فى الاصرار وقوة فى الصمود • ان من يعارض ذلك ليس الا شخصا سىء النية عميل للقوى الاجنبية التى يعنيها أن تظل أمتنا على حالها من الجهل والتجهيل •

فهل يســتطيع أولئك الذين على عاتقهم هذا الواجب أن يخرجوا سيوفهم وأن ينضموا الى جيش التحرير الفكرى ؟

حامد ربيع

الجيزة فى ١٧ يوليو ١٩٧٩

سلوك المالك في تدبير الممالك

وعملية إحياء التراث السياسي الإسلامي

١ المقارنة المنهاجية والوظيفية للتراث السياسي الإسلامي

التعريف بفلسفتنا فى تفسير الخبرة الاسلامية كنموذج تاريخى للتحليل السياسى :

التساؤل الذى يجب أن يفرض نفسه على كل محلل للتراث الانسانى ينبع من مجموعة الاستفهامات المتعددة المرتبطة بموضع الفكر السياسى الاسلامى من تلك المجموعة الضخمة من التراكمات الحضارية التى لا يستطيع أن يقف المؤرخ ازاءها دون أن يفرض على نفسه الكثير من التأملات (١) . فالحضارة الاسلامية حضارة خالقة وخلاقة ، وتمثل قسطا ضخما من الممارسات فى النطاق القومى والاقليمى والدولى ، فهل تملك بهذا المعنى أصالة فى تأملاتها السياسية ؟ ان العلاقة بين الفكر والحركة هى علاقة دياليكتيكية ثابتة : لا حركة دون فكر مسبق ، لأن الحركة هى التصور . ولا فكر دون خبرة ، والخبرة هى الحركة وقد تبلورت من حيث نتائجها (٢) . فكيف نستطيع أن نلغى ذلك العنصر من عناصر التراث الاسلامى ؟ كذلك فان الخبرة الاسلامية لم تكن خبرة مغلقة : لقد تعاملت مع الغرب والشرق . تعاملت مع الحضارات الهندية والصينية والفارسية ، ومارست الارتباط الفكرى والحركى بالحضارات اليونانية والرومانية والكاثوليكية ، فهل ظلت ازاء جميع هذه النماذج للوجود تقف موقف السلبية وعدم الاهتمام أم أنها خلقت قنوات اتصال سواء كانت من جانب واحد أم من جانبين ؟ ان منطق الوجود يفرض الاجابة بالمعنى الأخير فلا تعامل دون تأثير أو تأثر (٣) . فأين الممارسة الاسلامية من كل ذلك ؟

لا تنشأ حضارة من العدم . ان استمرارية الصراع الانسانى فى سبيل تأكيد الذات لم تنقطع ولن تنقطع ، وكما ان الجماعة الاسلامية تلقفت ممن سبقها قسطا معينا من المفاهيم والخبرات فهى بدورها قدمت لمن لحقها قسطا آخر من التراكمات الفكرية والحركية استطاعت أن تساهم بشكل أو بآخر فيما وصل اليه الانسان فى صراعه المرير ضد الظلم والعبودية . أضف الى ذلك ان الحضارة الاسلامية تقدم نموذجا متميزا من حيث خصائصه ومقوماته (٤) .

---

(١) انظر المراجع الاساسية فى تناول تاريخ الفكر السياسى الاسلامى وقد استخدمت فى عرضه الكليات العلمية المعاصرة بصفة خاصة :

LAMBTON, Islamic political thought, in SCHACHT, BORSWORTH, The legacy of Islam, 1974, p. 423 — 424;
WATT, Islamic political thought, 1968, p. 135;
GARDET, La cité musulmane, 1954, p. 32;
WILLIAMS, Themes of Islamic civilization, 1971, p. 371 — 375.

(٢) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، ١٩٨٠ ، ص ٥٤ وما بعدها .

(٣) قارن :

LAMBTON, Quis Custodie Custodes, in Studi Islamica, Vol. V, 1956, p. 125; LAOUST, La politique de Gazàli, 1970, p. 382; MACDONALD, Development of Muslim theology : Jurisprudence and Constitutional theory, 1903, p. 39.

(٤) OMODEO, Il senso della storia, 1948, p.406.

لو القينا بنظرة مقارنة على التراث العالمى فى محاولة تأصيل واضحة للنماذج الحضارية من حيث دلالتها السياسية لاستطعنا أن نميز بين نماذج خمس أساسية (١) .

النموذج الأول وينبع من الخبرة اليونانية ، أى المدينة الدولة كما عرفتها بصفة خاصة شبه الجزيرة اليونانية خلال الفترة الممتدة من القرن السابع حتى القرن الخامس قبل الميلاد . هذا النموذج ورغم أن تعبيراته الكاملة سوف تبرز أيضا فى فترات لاحقة الا أنه يتمركز حول صفة أساسية وهى تألق الفكر المثالى المجرد على حساب الحركة . ان افلاطون وأرسطو ليس أيا منهما سوى اسم ضخم فى مجموعة عديدة من الأسماء الخلاقة التى عبرت عن حقيقة مزدوجة : تألق فكرى فى نطاق الأخلاقيات السياسية من جانب ثم فشل حركى فى تقديم النماذج الصالحة لحل مشاكل المجتمع اليونانى وخلق الدولة الموحدة المعبرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعة السياسية من جانب آخر . البحث عن السعادة يصير هو المحور الذى منه تنبع المفاهيم السياسية وهو فى حقيقة الأمر خلط بين ما يجب أن يوصف بأنه سياسى وما يجب أن يوصف بأنه غير سياسى (٢) .

النموذج الرومانى يأتى ليقدم صورة ثانية للخبرة البشرية فى نطاق التعامل مع السلطة والسيادة . ان طغيان الحركة هو المحور الوحيد الذى يسيطر على الممارسة الرومانية . والحركة تعنى القوة ، والقوة تعنى التنوع التصاعدى ، والتنوع التصاعدى ليس مجرد خلق طبقات متتابعة فى داخل المجتمع الواحد وانما هو أيضا اتساع ونشر نفوذ لتمكين مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى . السيادة لا تأتى الا من خلال الطاقة ، والطاقة والقوة كلاهما حقيقة واحدة تنصهر فى اطار أكثر اتساعا وهو القانون (٣) . هذا النموذج رغم حديثه عن الحريات ودعواه بحماية حقوق الفرد أيضا خلال العصر الجمهورى ما كان يمكن أن يقدم الا اطارا واضحا الدولة المستبدة المسيطرة فى النطاق القومى والنطاق الخارجى . فشل جميع الحركات الاجتماعية ، اختفاء الفكر السياسى ، سيطرة المفهوم الطبقى جميعها عناصر متماسكة تعبر عن مفهوم دولة القوة فى التاريخ الغربى (٤) .

يأتى المفهوم الفارسى ليقدم اطارا أكثر اتساعا للنماذج السياسية يدور حول عدم قدرة الحركة النظامية على اكتشاف متغير العنصر الدينى بالمعنى الضيق كأحد مقومات تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم . ان هذه النماذج المختلفة لم ترفض الدين ولكنها لم تكتشف بعد اهمية ذلك العنصر وموضعه من ديناميات الحياة السياسية . النموذج الفارسى يقوم على أساس اختفاء حقوق المحكوم ازاء الحاكم : ان المحكوم لا وجود له والحاكم هو الاله السياسى ، هذا التصور كان لا يمكن ان ينتهى الا بالانغلاقية من جانب والفشل فى خلق الدولة المسيطرة من جانب آخر . ان الفارق الحقيقى بين النموذج الفارسى والنموذج الرومانى هو ان الاول اطلق سيادة الحاكم الاله ولم يسمح للفرد بأى وجود سياسى ولو من خلال الممارسة

---

(١) تفاصيل هذه النماذج نصوغها من منطلق تنظيرنا التاريخى للوجود السياسى ونماذجه يستطيع ان يجدها القارىء فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ٤٧ وما بعدها .

(٢) HAMMOND, City State and world State, 1951, p. 40.

(٣) SCULLARD, Roman politics, 1951, p. 91.

(٤) انظر ملاحظاتنا فى :
RABIE, Homo Politicus, Vol. I : Libertas, 1966, p. 174.

الطبقية ، على عكس النموذج الرومانى الذى قيد من طغيان الفرد باسم القيادة الحاكمة ، وأطلق فى حدود معينة حقوق الفرد ولو من خلال مسالك الطبقة المختارة او ارستقراطية الدم . هــذا الفارق تعبر عنـه خبرة الصراع بين النموذجين فى مواجهتهما للحضارة اليونانية : لم تستطع فارس بكل قوتها أن تخضع المدينة اليونانية لارادتها ولكن روما استطاعت أن تستوعب جميع المدن اليونانية (١) .

لو بحثنا عن نماذج أخرى تسمح بتقديم اصالة فى بناء الوجود السياسى لكان علينا أن ننتقل عبر عدة قرون لنتلقف النموذج الكاثوليكى فى قلب العصور الوسطى وبصفة خاصة خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر . هذا التطبيق الذى قد يبدو من التعقيد بحيث يصعب تقديمه فى اطار النموذج التاريخى بسبب طبيعة علاقاته المدنية ، وبسبب عدم وضوح خصائصه الحركية فضلا عن اختلاطه بنماذج اخرى معاصرة من حيث الزمان والمكان نستطيع أن نحيل جميع متغيراته الى قاعدة واحدة أساسية : التعصب الاستفزازى (١) . التعصب الدينى المطلق بما يترتب عليه من نتائج عديدة أساسها رفض التصورات المخالفة والالتجاء الى الطرد من الكنيسة فى كل مناسبة تشعر فيها الأداة الدينية بالفشل أو الخوف من المواجهة يأتى فيكمله عنصر السلوك الاستفزازى لا فقط فى مواجهة الأديان الأخرى والذى سوف يقدر له أن يتبلور فى علاقة المترق بالمغرب باسم الحروب الصليبية دون الحديث عن وضع القواعد الفكرية لعملية الاستئصال العضوى للوجود اليهودى بل ان هذا السلوك الاستفزازى سوف يسيطر على علاقة البابوية بالنظم الاقطاعية والملكية فى داخل المجتمع الأوربى . رد الفعل الطبيعى للنموذج الكاثوليكى برز باسم الدولة القومية والذى تتبلور حوله خصائص النموذج الخامس : نموذج آخر يقوم على أساس سيادة الفرد وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والاخير للوجود السياسى (٢) .

ليس هذا موضع المناقشة فى نجاح هذا النموذج من عدمه فأى من النماذج الخمسة له مزاياه وله عيوبه . وأى من الخبرات المرتبطة بهذه النماذج الخمسة لها وظيفتها الخلاقة فى التراث الانسانى . رغم ذلك فلنتذكر كيف ان النموذج القومى قام على أساس جعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة أصيلة لا تقبل الوسيط ولا تسمح بأية علاقة أخرى منافسة . وهكذا فرض على الكنيسة أن تتقوقع فى وظيفتها الدينية حيث طردت جميع المنظمات أو التنظيمات غير السياسية

---

(١) احد الفصول التى لا تزال فى حاجة لان تكتب يدور حول المقارنة بين النظم السياسية وتطور الاداة الحكومية بصفة عامة بين فارس واثينا وروما . انظر ايضا :

PRELOT, Histoire des idées politiques, 1970, p. 19;

MOSSE, La fin de le démocratie athénienne, 1962, p. 434; PAR KINSON, L'evolution de la pensée politique, vol. I, 1964, p. 81; SMITH, Early man, his origin, development and culture, 1931, p. 121.

(١) انظر كذلك ومن منطلق مختلف من حيث تحليل اصول العنصرية السياسية :

ARENDT, The origins of totalitarianism, 1966, p. 118; LOCKARD, Race policy, in GREENSTEIN, POLSBY, Policies and policymaking, 1975, p. 241; ISAACS, Color in world affairs, in Foreign Affairs, 1969, p. 235.

(٢) انظر بصفة خاصة :

KOHN, L'idea del nazionalismo nel suo Sviluppo Storico, 1956, p. 551; HAYES, The historical evolution of modern nationalism, 1948, p. 119; DEUTSCH, Nationalism and social communication, 1953, p. 23; LOCAS, Nationalisme et droit, 1954, p. 87.

من العلاقة بين المواطن والدولة بحيث انتهى هذا النموذج بتأليه الدولة باسم حقوق الفرد . جميع النماذج الاخرى لا تعدو أن تكون تكرارا اقترابا بدرجة أو بأخرى من أى من هذه النماذج الخمس بحيث يمكن القول ان التراث الانسانى ليس سوى حصيلة التراكمات المختلفة التى قدمتها هذه الصور المتباينة للعلاقة بين المحكوم والحاكم .

بقى التساؤل الذى طرحناه ولا بد من أن نجيب عليه : أين النموذج الاسلامى من هذه التصورات الخمسة للوجود السياسى ؟ هل هو تكرار لأى منها ؟ هل هو نموذج متميز ؟ وفى الحالة الاولى الى أى من هذه النماذج يقترب ؟ وفى الحالة الثانية كيف وأين موضع التميز ؟

الاجابة على هذه التساؤلات لا يمكن أن تسمح بها هذه الدراسة (١) . رغم ذلك فمن منطلق أول لا يعدو أن يكون اقترابا شكليا وسطحيا لموضوع التحليل نستطيع أن نلحظ خصائص معينة للعلاقة السياسية فى التقاليد الاسلامية تفرض علينا أن نجعل من النموذج الاسلامى تطبيقا مستقلا ومتميزا يجب أن يفرض الاهتمام العلمى المرتبط بتأصيل الوجود والحركة السياسية .

ما هى خصائص العلاقة السياسية فى التراث الاسلامى ؟

أولا — هى علاقة مباشرة لا تعرف الوسيط . ان العلاقة بين الحاكم والمحكوم

---

(١) دراسة النظام السياسى الاسلامى لا يزال ينقصها المحلل الذى يستطيع ان يتناولها من منطلق المنهاجية العلمية الحديثة والمعاصرة . رغم ذلك فنلفت نظر القارىء الى اننا نعتقد انه عندما يتعين علينا التعرض لتحليل الأوضاع السياسية فى التراث الاسلامى يجب أن ندخل فى الاعتبار حقيقة مزدوجة . اولها ان الخبرة العربية ليست سوى نموذج من بين تطبيقات متعددة . مما لا شك فيه ان النموذج العربى اكثرها اهمية واشدها نصاعة فى تعبيره عن التقاليد الاسلامية ويكفى ان نذكر بهذا الخصوص سواء ان القرآن صيغ باللغة العربية واتجه اصلا الى رجل شبه الجزيرة سواء ان الفترة المعبرة عن التقاليد النقية الصافية تعود الى ذلك النموذج وعلى وجه التحديد فترة الخلفاء الراشدين . الا أن ذلك لا يمنع من وجود تطبيقات اخرى : التطبيق الهندى او الباكستانى ، التطبيق الصينى ، ليست سوى بعض الخبرات التى يجب ان تكون موضع عناية واهتمام فى محاولة تقديم صورة كاملة للخبرة الاسلامية . كذلك من منطلق تاريخى بحت لو حاولنا أن نحدد النماذج الاسلامية فى صورة نموذج متكامل بمعنى الدولة الكبرى المسيطرة

international dominant power

فعلينا ايضا ان نميز بين تطبيقين كل منهما يختلف عن الآخر اختلافا كاملا وجذريا ورغم انه ينبع من المفهوم الاسلامى للممارسة السياسية . الاول والذى نستطيع ان نسميه بالامبراطورية الاسلامية الاولى وهى تدور وتنبع اجمالا من فترة الحكم العباسى الاول وتجعل فترة حكم هارون الرشيد لحظة ايناعها وارتفاعها الى القمة . الثانى ويتمركز حول فترة الحكم العثمانى للعالم العربى . فى كلا النموذجين العلاقة بين الدين والسياسة علاقة واضحة ورغم ذلك فان الفارق جوهرى : الدين هو الاساس والسياسة هى التابع فى النموذج الاول فى حين يصبح العكس فى النموذج الثانى حيث تصير السياسة هى المنطلق الاول والدين اداة السياسة لتدعيم ممارسة السلطة .

انظر ايضا فى تحليل بعض هذه النواحى :

MARDIN, The genesis of young ottoman thought, 1962; MANZOORUDDIN, Islamic aspects of the new constitution of Pakistan, in Islamic Studies, 1963, p. 219; BINDER, Religion and politics in Pakistan, 1961; RAHIMUDDIN, The concept of constitutional law in Islam, 1955;

MAUDUDI, The islamic law and constitution, 1960; ROSENTHAL E., Islam in the modern national State, 1965; ID., The role of Islam in **the modern national State, in The Year Book of World affairs, 1962, p. 183.**

هى علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخر اى عقبات اجتماعية أو نظامية (١) .

ثانيا ــ ولكنها علاقة تابعة (٢) تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحدد بها : علاقة المسلم بالكتاب وتعاليمه هى التى تحدد خصائص العلاقة السياسية (٣) .

ثالثا ــ وهى لذلك علاقة كفاحية : ان مفهوم الدعوة ونشر تعاليم الاسلام الذى ينبع من طبيعة العلاقة الدينية يفرض على المواطن الدفاع عن المثالية الحركية وبجميع الأدوات والوسائل (٤) .

رابعا ــ وهى لذلك علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا التنوع . مفهوم التنوع الطبقى بمعنى التدرج التصاعدى لم تعرفه التقاليد الاسلامية : ان التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفى لا ينبع لا من متغير الأنتماء ولا من متغير الاستمرارية الوراثية . وحتى عندما انتقل الحكم الى التصور الفارسى لم يستطع أن يصل الى المبالغات التى عرفتها تقاليد الحكم الأوتوقراطى (٥) .

خامسا ــ ونستطيع أن نمركز جميع هذه الخصائص حول مفهوم واحد وهو ان العلاقة السياسية فى المجتمع الاسلامى كانت تمتاز بالبساطة بحيث لم تعرف لا التجريد المثالى الذى عرفته الحضارة اليونانية ولا التركيب النظامى الذى عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية ولا الاستيعاب المطلق الذى سيطر على نموذج الدولة القومية (٦) .

وهكذا نلحظ كيف أن النموذج الاسلامى جاء ليجمع بين خصائص متعددة ليقدم مذاقه الخاص المتميز : فهو يجمع بين الفكر والحركة ، وهو يخلق توازنا معينا بين الحاكم والمحكوم ، وهو لا ينسى ان السيادة وليدة القوة وان القوة هى وحدها التى تحمى الشرعية . الجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة هو المحور الحقيقى الذى منه تنبع طبيعة وجوهر النموذج الاسلامى وبه تتحدد خصائص الممارسة السياسية فى ذلك النموذج .

---

(١) قارن كيف لا يتناول الفقه حتى الآن هذه النواحى بما تفرضه من اهتمامات وتعميق فى المفاهيم : عبد الكريم عثمان ، النظام السياسى فى الاسلام ، ١٩٦٨ ، ص ٢٧ وما بعدها ؛ محمد سليم العوا ، النظام السياسى للدولة الاسلامية ، ١٩٧٥ ، ص ١٠١ وما بعدها ؛ عبد القادر عوده ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٦ وما بعدها ؛ عبد الحميد متولى ، نظام الحكم فى الاسلام ، ١٩٦٦ ، ص ٦٥٧ وما بعدها ؛ صبحى الصالح ، النظم الاسلامية ، ١٩٦٥ ، ص ٥٩١ وما بعدها ؛ محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم فى الاسلام ، ١٩٧٤ ، ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) تحليل المفاهيم من منطلق التنظير السياسى يجدها القارىء فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ١٢٣ وما بعدها.

(٣) انظر فى تحليل العلاقة الدينية وأبعادها السياسية :

DUVERGER, Sociologie de la politique, 1973, p. 402; PRELOT, Sociologie politique, 1973, p. 246; DOWSE, HUGHES, Political Sociology, 1972, p. 427.

(٤) قارن فى التعريف بمفهوم الكفاحية السياسية ، حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، ١٩٧٥ ، ص ٥٥ وما بعدها .

(٥) انظر حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.ذ. ، ص ١٥٦ وما بعدها .

(٦) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٦٩ وما بعدها .

اليست جميع هذه الملاحظات جديرة باثارة الاهتمام بذلك النموذج ؟

الاجابة على هذا التساؤل تفرض بدورها ، ولنستطيع أن نقدم ذلك الاطار العام الذى منه ينبع تصورنا للتراث السياسي الاسلامى وطبيعة الاهتمامات التى تفرض علينا التعميق فى أبعاد ذلك التراث ، تساؤلين آخرين :

أولا — ما هى حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟ لقد سبق ان رأينا من النماذج السابقة أن الخبرة الانسانية عرفت أساليب ثلاثة لتصور تلك العلاقة : أسلوب يقف منها موقف عدم الاهتمام جمعنا فى داخله الحضارات القديمة الكبرى ، ثم أسلوب يرفع من درجة الاهتمام الى درجة التعصب الاستفزازى والذى عرفناه باسم النموذج الكاثوليكى ، ثم أسلوب يقف موقف الرفض المطلق والذى يصل بدوره الى مبالغات فى بعض الأحيان تعيد الى الذهن دلالة النموذج الكاثوليكى بمعنى عكسى كما أثبتته الخبرة النازية والفاشيستية (١) . فأين حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟ وماذا يستطيع أن يقدمه النموذج الاسلامى بهذا الخصوص ؟

ثانيا — تساؤل آخر أكثر اتساعا ، يرفض أن يقف من موضوع هذه الدراسة عند دلالة النموذج التاريخى فى التحليل السياسى ، أين التراث الاسلامى وبغض النظر عن خصائصه ومتغيراته من التراث الانسانى ؟ لقد سبق وذكرنا حقيقتين : الأولى التعامل الذى لا بد أن يفرض التفاعل بين الحضارة الاسلامية والحضارات الأخرى ، والثانية ان التراث الانسانى فى شقه السياسى انما يعنى مجموعة من التراكمات المتتابعة التى استطاعت فى النهاية أن تقدم تلك الثروة من الفكر والحركة التى يعيشها الانسان المعاصر . الحضارة اليونانية قدمت الى الرومانية وكلاهما تفاعل مع الديانة الكاثوليكية وجاءت الدولة القومية لتبنى على أنقاضهم ومن خلال دلالة خبراتهم اطارها الفكرى والحركى . فأين الخبرة الاسلامية والقيم الاسلامية من ذلك التراث الانسانى ؟

تساؤلات ثلاثة تمثل المحور الحقيقى الذى منه تنبع فلسفتنا فى تفسير الخبرة الاسلامية كنموذج تاريخى للتحليل السياسى (٢) .

٢ عملية إحياء التراث وخصائصها المنهاجية "النموذج الثيوقرطى والتطبيق اليهودى"

فهم الوثيقة التى نقدمها اليوم والتى تنسب الى أحد كبار المفكرين السياسيين الذين ينتمون الى العصر العباسى الأول لا بد ان يسبقه تحليل واضح لمعنى عملية احياء التراث السياسى الاسلامى وموضع ذلك الاحياء من عصر النهضة الذى تعيشه الجماعة العربية فى الربع الأخير من القرن العشرين .

(١) التفاصيل والمصادر مبوبة تبويبا دقيقا فى : GIOVANA, I totalitarismi, in FIRPO Storia delle idee politique economiche e sociali, Vol. VI, 1972, p. 249, 319; NOLTE, Le National Socialisme, Vol. III, 1970, p. 417.

(٢) انظر ايضا حامد ربيع ، التراث الاسلامى ووظيفته فى بناء النظرية السياسية ، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٦٧ وما بعدها .

مما لا شك فيه اننا نطرح فى هذا التصدير الموجز الكثير من المشاكل التى لم يتعود الفكر العربى ان يثيرها أو يتعامل معها (١) ، كذلك فان العالم العربى يجتاز فى هـذه اللحظة مخاض مرحلة تتذبذب بين التعصب الاعمى والتجديد المتحرر حيث لا موضع فى داخلها للاعتدال العلمى الذى ينطلق من مفهـوم الكلمة الهادئة والفكرة النقية والذى يعبر عن حقيقة التقاليد الاسلامية (٢) .

أحد هذه التساؤلات يدور حول وظيفة التراث السياسى فى احيـاء الوعى القومى . لقـد درجت تقاليدنا على أن تنظر الى التراث وبغض النظر عن تعريف مدلول هذه الكلمة على انه يتمركز حول مجموعة من النصوص المتداولة التى تركها كبار المفكرين والفلاسفة ومن فى حكمهم . وهذا غير صحيح . حيث ان التراث انما يعنى كل ما تركه السـلف للخلف : فكـر ونظم وممارسـة (٣) . كذلك فالفكر ليس فقط تلك الأمهات المتداولة التى تركها كبـار المفكرين والفلاسفة ومن فى حكمهم . ان التراث يجب أن يحمل على انه كل ما تركه السلف للخلف وهو بهذا المعنى فى نطاق التعامل السياسى لا بد وان يتسع ليشمل الفكر والنظم والمؤلفـات التى تنسب الى حضارة معينة أو فترة محددة من تاريخ تلك الحضارة سواء قدر لها التداول والنشر أم ظلت حبيسة الجدران . أن الفكر يجب أن يفهم على أنه مرادف للتصور أى لمجموعة المدركات السائدة أو المرتبطة بحضارة معينة أو بنموذج معين من نماذج الوجود أو التطور الانسانى .

الفكر هـو المدركات سواء كانت تلك المدركات وقد ارتبطت بفلسفة ذاتية محددة أو اتسعت دائرتها لتشمل مدركات الحاكم وصانع القرار أو المحكوم بمختلف فئاته وعناصره أى المجتمع السياسى برمته . ومن ثم فان دلالة الفكر السياسى يجب أن تتسع لتشمل أيضا كل ما كتبه أو دونه غير الفلاسفة وكل ما تداولته الأيدى فى شكل خطب أو رسائل وكل ما سجلته التقاليد حتى لو اخذت صورة الوثيقة الفردية كوصية أو عقد زواج . أيضا الأساطير والمفاهيم السائدة فى عصر معين تمثل عنصرا أساسيا من عناصر التراث الفكرى الذى يرتبط بالحقيقة الحضـارية (٤) .

التراث حقيقة اكثر تعقيدا من أن نتصور أنها تبدأ وتنتهى عند مجموعة من أمهات الفكر . كذلك فان احياء التراث لا يعنى مجرد نشر بعض أمهات الفلسفة أو الفقه . ان احياء التراث له مسـالك متعددة لا بد وأن ينبع من طبيعة وحقيقة التصور العلمى لوظيفة ذلك الاحياء . والواقع ان وظيفة احياء التراث تتنوع وتتوزع بين تصورات ثلاث كل منها يعكس منهاجية مستقلة رغم أن أيا منها لا يستطيع فى النهاية الا أن يأتى ليكمل التصور الآخر . فالاحياء قد يقتصر على الوظيفة اللغوية ، وقد يتعدى ذلك الى الوظيفة التاريخية ولكنه قد يرتفع الى مسـتوى الوظيفة السياسية حيث تنصهر الأبعاد الأخرى لعملية الاحياء وبحيث تصير هذه المنطلق الحقيقى لخلق التكامل القومى فاذا بالماضى والحاضر ينصهر كلاهما فى بوتقة واحدة

---

(١) التفاصيل طرحتها الموسوعة الفرنسية بتفصيل كاف :

BASTID, L'apport de l'histoire des institutions politiques, in Encyclopédie Française, Vol. XX, Le monde en devenir, 1959, p. 20.10.2.

(٢) قارن رغم نقص الطابع العلمى : محمـد جـلال كشك ، الغزو الفكرى ، ١٩٧٥ ، ص ١٠٢ وما بعدها .

(٣) انظر التفاصـيل فى حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، مذكرات كلية الاقتصـاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٨٦ وما بعدها .

(٤) قارن كذلك :

BRECHT, Political theory, 1959, p. 57.

تلقى باشعاعاتها على المستقبل وبحيث تربط الحركة فى مختلف نماذجها بالوظيفة التاريخية والحضارية للمجتمع السياسي .

الوظيفة اللغوية تعنى تحليل النص بعناصره ودراسة مقومات التعبيرات اللفظية من حيث متغيراتها وأبعادها الجمالية . التحليل الأدبى بهذا المعنى ينطلق من فكرة العلاقة بين قواعد اللغة والتعبيرات اللفظية (١) . ان اللغة ليست مجرد أداة رمزية . انها جوهر التفاعل الحضاري من منطلق العملية الاتصالية . اللغة هى تعبير عن حقيقة حضارية ، واللغة كأداة اتصالية بهذا المعنى تعكس وتعبر عن حقائق ثلاث : طابع قومى معين ، تطور حضارى محدد ، وظيفة لغوية واضحة . تحليل الآثار النصية بهذا المعنى تصير عملية القصد الأساسى منها اكتشاف منطق اللغة وفقه التعامل اللفظى . ورغم ان هذا الكشف لا بد وان يسمح بفهم بعض خصائص الطابع القومى الا أنه يظهر فى اطار التحليل العلمى للعملية الاتصالية من منطلقاتها الموضوعية والشكلية (٢) .

الوظيفة التاريخية تنقلنا الى مستوى آخر من التحليل حيث يصير النص اللفظى ذاته تعبيرا عن مرحلة معينة من مراحل التطور العام للجماعة وللقوى التى ينسب اليها ذلك النص (٣) . ان التاريخ هو حقيقة واحدة قد تتشعب أبعادها ومظاهر التعبير عنها ولكنها فى خلاصتها النهائية لا تعدو ان تكون معايشة الماضى . ومن ثم فان الوثيقة أو النص يصير محورا للتعامل بحيث أن وظيفة المؤرخ تنبع من طبيعة المعالجة للنص : عليه أن يحيل الوثيقة الى حروف ناطقة والى شخصيات متحركة اى حقائق حية بحيث يصل تدريجيا لان يقدم لنا رغم بعد الفترة الزمنية صورة الماضى بكل ما تتضمن تلك الكلمة من معانى .

الوظيفة السياسية لاحياء التراث تنقلنا الى نطاق أكثر اتساعا ظل ولا يزال مجهولا فى تقاليد تحليلنا للتراث الاسلامى (٤) . التحليل اللفظى أو التاريخى هو فى حقيقة الأمر يفترض النسبية من حيث الموضوع أو الزمن (٥) . التحليل السياسي يلغى عنصر الزمان اذ يفرض على المحلل أن يسعى لادراج التراث فى اطار أكثر اتساعا ، اطار الحركة الجماعية والانسانية حيث يصير النص التقاء بين ماض وحاضر ومستقبل وحيث يستطيع المحلل من خلال ادخال مفهوم المقارنة المنهاجية بمعنى لا فقط تحليل مقومات النص والاقتصار على تعبيراته اللفظة بل الغوص فى المفاهيم المستترة خلف النص ثم مقارنة الوثيقة بالعناصر التراثية الأخرى بحيث يستطيع اكتشاف تلك الحقائق الثابتة الدائمة وتمييزها (٦) عن الأخرى المؤقتة المتغيرة ومن ثم يرقى من خلال المنهاجية الديالكتيكية الى بلورة مجموعة من العناصر والمتغيرات تصير هى وحدها مظاهر التعبير عن حقيقة الطابع القومى والوعى الجماعى ومن ثم القادرة لا فقط على اكتشاف الذات بل والصالحة للتنبؤ

---

(١) ولعل كلمة legacy الانجليزية بهذا المعنى تعكس بصدق ووضوح هذه المفاهيم . انظر التصدير الذى اورده :

BEVAN, SINGER, The legacy of Israel, 1969, p. V - VII.

(١) ROSSI, Lo Storicismo tendesco contemporaneo 1956, p. 51.

(٢) حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٧٥ ، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٤) GOUHIER, L'histoire et la philosophie, 1952 p. 101.

(٥) DRAY, Philosophy of history, 1964, p. 83.

(٦) CASSIRER, Storia della filosofia moderna, Vol. IV, 1958, p. 339.

بامكانيات المستقبل (١) . الوظيفة السياسية لاحياء التراث بهذا المعنى لم تعرف وتمارس فى صورتها الكاملة حتى اليوم سوى من منطلق خبرتين ، كل منهما لهـا مذاقها المتميز . المدرسة القومية الالمانية من جانب ثم الصهيونية السياسية من جانب آخر . عندما ووجه المجتمع الألمانى بالمذلة التى فرضها عليه الغزو الفرنسى فذهب الفكر السياسى يبحث وينقب عن أصول حضارية تسـمح له بتدعيم الوعى بالتميز القومى الألمانى لم يجد سوى التاريخ التيوتونى ومن خلال احياء التراث السياسى الجرمانى كأساس حقيقى لخلق الوعى بالتكامل القومى وتأكيد الأصـالة الذاتية . أسماء « سافنى » و « مومسن » الى جوار عالم الوحدة الأشهر «فيشت» ليست سوى بعض النماذج التى استطاعت من خلال المعاناة الحقيقية أن تقيم صرح الاطار الفكرى للقومية الألمانية الجديدة . رغم ذلك فان محلل المدرسة التاريخية الألمانية لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن يلحظ عملية الاصطناع والاختلاق فى متابعة الجذور التاريخية لما أسماه علماء تلك المدرسة « الحضـارة الجرمانية » . ولعل المحلل المحايد لا يستطيع أن ينكر ان العلاقة الثابتة بين حضارة عصر النهضـة الفرنسـيـة وعملية التجـديد الفكرية الخـلاقة التى من خـلالها ترابطت الحضارة اليونانية ثم الرومانيـة فالكاثوليكيـة تفرض على التيوتونية ان تنحنى وتخجل ازاء موجات التدفق من تلك الأصـول غير الجرمانية (٢) . ان التيوتونية ليست الا نموذجا للتطور الفطرى لم يسـتطع أن يرقى الى مستوى الحضارة الخلاقة بل وظلت حتى القرن الثامن عشر فى جميع عناصرها ومتغيراتها تعبيرا عن رفض ثابت لما يمكن أن يفهم بمعنى الوجود الحضارى . كذلك النموذج الآخر يقدم لنـا مذاقا مختلفا : المجتمع اليهـودى وهو يبحث عن تكامله القومى فى مشـارف القرن العشرين بل وابتداء من الاحـداث اللاحقة للثورة الفرنسـية حمل بدوره منطق اعادة كتابة التاريخ الركيزة الأساسية لاثبات اسـتمرارية الهوية وتكامل الوظيفة الحضارية ، فى محاولة جادة لتنظيف الطابع القومى اليهودى من كل ما أصابه من شوائب وتشويه . أيضا هذا النموذج يعكس نقائص واضحة تمنع من قوة الدلالة المرتبطة بالوظيفة السياسية لاحياء التراث . فالمجتمع اليهودى لم يقدر له التكامل القومى فى جميع مراحل تاريخه وعلى الأقل منذ الحضارة الرومانية وحتى اليوم . والتصور القومى للمجتمع اليهودى انما ينبع من مفهوم التشبه بالمجتمعات الغربية فى محاولة يائسة لاكتساب منطق وشرعية الوجود السياسى من منطلق حضـارة عصر النهضة الأوربية . وهكذا نلحظ فى كلا هذين النموذجين ليس فقط المعالجة غير المنطقية والمتكاملة بل والاصطناع فى منطق الوظيفة السياسية لاحياء التراث .

ليس هذا موضع التفصيل فى هذه النماذج ، كذلك هذه الملاحظات ليس القصد منها النيل من مفهوم الوظيفة السياسية لاحياء التراث . الذى يعنينا أن نذكر به هو ان عملية احياء التراث ليست مجرد تحليل للنص أو متابعة تاريخية (٣) . انهـا قد ترتفع الى مستوى المعـاناة السـياسية حيث تصـير تلك الوظيفة حلقة تسمح بمتابعة الوعى الجماعى لا فقط فى تكوينه وتكامله بل وفى تحديد لحظات معاناته ابتداء من العودة الى الذات الى لحظة التعريف بتلك الذات . وهنا نلحظ كيف ان تطبيق هذه المفاهيم فى اطار الخبرة الاسلامية لا بد وان يقدم مذاقا متميزا . والواقع ان الحضارة الاسلامية لو نظر اليها من مسطح المقارنة العامة للاحظنا انها

(١) MARROU, De la connaissance historique, 1954, 122.

(٢) GOUHIER, La philosophie et son histoire, 1948, p. 65.

(٣) HOURS, Valeur de l'histoire, 1960, 66.

تجمع بين خصائص ثلاث لا تعرفها أى حضارة أخرى . التعاليم الاسلامية تفرض الوحـــدة فى معايير تقييم السـلوك سواء بخصوص العلاقة بين الحـاكم والمحكوم أو بخصوص التعامل مع العدو أو غير المسلم . ثم من جانب آخر الحضارة الاسلامية ومنذ بدايتها هى حضارة مسيطرة : انها لا تقبل أن توضع اى حضارة أخرى منها موضع المساواة فى العلاقات الفردية . ثم هناك الناحية الثالثة وهى أكثر ارتباطا بظاهرة الضمير الجماعى التى تمثل الخلفية العامة لاحيـــاء التراث وهى ظاهرة الاستمرارية الحضارية (١) . ان الفارق الجوهرى بين الحضـــارة الاســلامية وأى حضارة اخرى هى ان تاريخها لم ينقطع وان التطورات المتعـــاقبة رغم تميزها وانفرادها لم تمنع من ان خط التراكمات المتتابعة ومن المنطلق الحضارى القومى الذاتى ظل دائما ثابتا لم تصـــادفه القطيعة حتى اليوم . وهكذا تصير الوظيفة السياسية لعملية احياء التراث فى نطاق الخبرة الاسلامية تعبيرا واضحا عن طبيعة تلك الخبرة بل تكاد تكون النتيجة المنطقية الثابتة واللازمة لحقيقة ذلك التراث (٢) .

مما لا شك فيه ان وضع القواعد المنهاجية للوظيفة السياسية لعملية احيـــاء التراث فى حاجة الى دراسة مستقلة وهى ليست ، وكما سبق واوضحنا ، بتلك السهولة التى قد يتصورها الباحث لأول وهلة . رغم ذلك فنستطيع أن نلخص تلك القواعد بايجاز من منطلق التوجيه العام ولو مؤقتا فى خمسة أصول يجب أن تكون واضحة وثابتة فى ذهن من يتعرض لهذا النوع من أنواع المعـاناة العلمية . القاعدة الأولى وقد عرضنا لها بطريق غير مباشر عندما ذكرنا كيف أن التمييز بين التحليل اللفظى أو الاحياء النصى والتحليل التاريخى لا يمنع من ان كلاهما مقدمة ضرورية ولازمة للمعايشة السياسية للنص . فالتحليل اللفظى يسمح باكتشاف حقيقـــة المدركات . والتحليل التـــاريخى يقودنا الى الموقف وقـــد تحدد من حيث المكان والزمان . التحليل السياسى يربط المدركات بالموقف ليصهر كلاهما فيما أسميناه بوتقة الضمير الجماعى . وهذا يقودنا للقاعدة الثانية وهى ان الأثر السياسى أيا كانت قيمته ليس الا تعبيرا عن حقيقة نسبية . ان النص أو الحقيقـــة التراثية تملك مجموعتين من العناصر : بعضها متغير والبعض الآخر يمثل دعائم ثابتـــة تسمح من خلال متابعتها من حيث متغيراتها ومظاهر التعبير عنها باكتشـاف حقيقة الوعى الجماعى . وهذا يقودنا الى القاعدة الثالثة : ان الخلفية العـــامة التى تمثل الاطار الفكرى لعملية التحليل السياسى للتراث هى ما نستطيع ان نعبر عنه بكلمة الضـــمير أو الوعى الجماعى (٣) . الوعى الجماعى هـــو المحور الذى يربط الحـــاضر بالماضى بالمستقبل ورغم ان الوعى الجماعى هو بطبيعته حقيقة حاضرة الا ان الضمير الزمنى يفرض حضور المـــاضى . بعبارة أخرى الوعى الجماعى يدور فى مراحل متتابعة حيث يتنقل من فترات اللاشعور بالوعى الجماعى الى فترات ارتفـــاع ذلك الضمير الى حد السيطرة على جميع عناصر الكيان او الجســـد السياسى بدرجات تختلف وتتنوع . فهناك مرحلة العودة الى الذات لاكتشـاف العناصر الدفينة غير الواعية ثم هناك مرحلة التعريف بالذات حيث تصير وظيفة الفيلسوف أو المفكر تلك الصياغة التى تسمح بالانطلاق فى أبعاد الحركة التاريخية والوظيفة الحضارية . ومن ثم وهنا تتبلور القاعدة الرابعة حيث التحليل السياسى للتراث يصير مطلقا من

---

(١) **GOOCH, History and historians in the Nineteenth century, 1958, 534.**

(٢) **[illegible]ON La philosophie critique de l'histoire. 1950, p. 137.**

(٣) **GORZ, La morale della storia, 1960, p. 148.**

حيث الزمان وان ظل نسبيا من حيث المكان . وهنـــا تبرز اهميـــة الاستمرارية التاريخية وايضا تصير منطقية عملية التأكيد على التميز الواضح للخبرة الاسلامية ازاء أى خبرة اخرى قديمة أو معاصرة . القاعدة الخامسة والأخيرة قد تكون غير واضحة وقد يصعب التحديد بعناصرها ولكننا لا بد وان نطرحها منذ البداية لأنها تنبع من فلسفتنا فى عملية احياء التراث السياسى الاسلامى . ان الهدف الذى نسعى اليه من اعادة التعامل مع هذه النصوص والمصادر ليس مجرد استجابة الى نوع من انواع الفضول العلمى (١) . وهى لا تتجه الى مجـرد المعرفة بالحقيقة وانما من منطلق الحركية العلمية أحد خصائص التنظير السياسى ، لا بد وان تسعى الى الاجابة على ما يفرضه الضمير المعاصر من تساؤلات . ان كل ضمير انسانى فى كل مرحلة من مراحل وجوده لا بد وان يصادف مجموعة من التمزقات ، والاحيـاء للتراث يجب أن ينبع من فكرة ان تلك العملية هى بمثابة الدواء للداء أو على الأقل اداة التخفيف من حدة تلك الأزمات . لو اطلقنا النظر فى عالمنا الذى نعيشه لوجدنا أن عملية الخلق الجماعى تدور حول ثلاث كليات : الضمير الأوربى ، ثم الوعى الغربى ، وأخيرا الانسانية العالمية . وهنا لابد وان نتساءل من منطلق تراثنا : اين الوجدان العربى واين الانسانية المسلمة ؟ هذين السؤالين يجب أن يمثل كل منهما احـد القطبين الذى يجب أن تنبع منه جميع انواع المعـاناة الفكرية المرتبطة باحيـاء التراث السياسى الاسلامى (٢) .

٣ تحليل وثيقة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" "تقييم الدراسة"

التاريخ هو التقاء بين الماضى والحاضر . هو تسجيل للماضى بلغة العصر وتفسير للحاضر من منطلق الماضى وهكذا ابتداء من المفاهيم التاريخية علينا ان نحاول اعادة صياغة الفكر القديم لا فقط بلغته بل وايضا بلغة العالم الذى نعيشه (٣) . سوف نحاول ان نقيم العصر على ضوء المفاهيم التاريخية التى تحتويها تلك النصوص . ان احياء التاريخ القومى ليس مجرد تنظيف للوقائع وانما هو أيضا خلق مسالك الاتصال بين الحاضر والمستقبل ابتداء من الخبرة الماضية . هذا الهدف الذى منه نبعت تصوراتنا فى احياء التراث السياسى يفرض علينا ان نبدأ فنعرف ذلك الذى يجب أن نقصده بذلك التراث . كلمة يرددها الجميع دون أى محاولة جادة للتعريف بدلالتها (٤) . التراث السـيـاسى الاســلامى كاحـدى الكليات العامة التى ترتبط

(١) WIDGERY, Les grandes doctrines de l'his-toire, 1961, p. 333.

(٢) حامد ربيـــع ، التعــريف بعلم الســـاسة ، م.س.ذ. ، ص ٩٧ ومابعدها .

(٣) انظر ايضا نواحى أخرى للمشاكل التى اثرناها وتعرضنا لها فى عجالة تفرضها طبيعة الدراسة :
MEINECKE, Die Entstehung des Historismus, trad. it., 1954, p. 247; ARON, Introduction à la phoilosophie de l'Histoire, 1948, p. 291.

(٤) انظر على سبيل المثال : عمـــاد الدين خليـــل ، موقف ازاء التراث ، فى مجلة المسلم المعاصر ، ١٩٧٧ ، ٩ ، ص ٣٥ وما بعـدها ؛ ايمن فؤاد سيد ، مصـادر معرفة التراث العربى ، فى المورد ، ١٩٧٧ ، المجلد السادس ، ٢١ ص ٧ وما بعدها ؛ محمد طه الحاجرى ، تحقيق التـراث تاريخا ومنهجا ، فى عالم الفكر ، المجلد الثامن ، ١٩٧٧ ، ١ ، ص ١١ وما بعدها .

بالخبرة الانسانية له وظيفته . ومن ثم فلنستطيع أن نصل الى فهم واضح صريح للوثيقة التى نتناولها فى هذه الدراسة بالتحليل والتعليق لابد وأن نقدم لذلك بتحديد ذلك الذى يجب أن نقصده بمعنى كلمة التراث السياسى الاسلامى . كذلك لا بد وان نحدد معالم التجديد الفكرى للتراث السياسى الاسلامى الذى منه تنطلق هذه المحاولة والتى تسعى لنقل المفاهيم والمدركات الماضية الى عالمنا المعاصر وبلغة ذلك العالم . ان التقاليد الاسلامية هى نوع من الممارسة التى لا بد وان تستتر خلفها صورة أو أخرى للتصور السياسى للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . هذا التصور كقيم ومبادىء لابد من تنقيته وتقديمه فى صورته الحقيقية بقوته وضعفه ، بمزاياه وعيوبه اذا أردنا ان نحدد وضع ذلك التراث فى الخبرة الانسانية (١) .

---

(١) فى خاتمة هذه الصفحات التى لم يكن قصدنا منها سوى التحديد الواضح لاهدافنا من هذا التحليل والتقديم لوثيقة سلوك المالك فى تدبير الممالك فان مجموعة من الملاحظات تفرض نفسها .

اول هذه الملاحظات ترتبط بموضع هذه الدراسة من اهتماماتنا العلمية . والواقع ان القارىء لن يفهم حقيقة موضع هذه الدراسة من تطور فقهنا السياسى دون العودة الى بعض الجزئيات والتى قد تبدو محددة الصلة بموضوع تحليل هذه الوثيقة التاريخية ولكنها فى حقيقة الامر تكون عصب تطور المفاهيم والمدركات السياسية لصاحب هذه الدراسة ، والواقع ان تعاملنا مع التراث السياسى يمثل نقطة بداية فى الاطار العام المعنوى الذى يمثل اهتماماتنا العلمية . فأول من أثار فى ذهننا الفضول العلمى كان متابعة الخبرة السياسية فى المجتمع الرومانى . التعامل مع مشكلة تجزئة مراحل تطور النظام السياسى والقانونى فى تاريخ روما القديمة فرض علينا تناول العلاقة بين الفرد والدولة كمحور أساسى لبناء وتشييد النظام القانونى وليس فقط النظام السياسى . على ان الواقع ان معايشة تقاليد التحليل القانونى فى تراث الحضارة الرومانية علمنا ما هو اكثر من ذلك : كيف ان التحليل التاريخى ليس مجرد تعامل مع نصوص جامدة وليس مجرد متابعة لوقائع متفرقة ، انه انتقال بالفكر والادراك والتصور الى عالم آخر وفقط حيث يستطيع الباحث أن يلغى ذاته وعصره يستطيع أن يعيش حقيقة التراث ويمسك بدلالته .

ما يعنينا أن نذكر به القارىء هو ان التاريخ ليس مجرد سرد للاحداث او متابعة خارجية للوقائع . التاريخ فلسفة والفلسفة تاريخ . التاريخ هو توغل فى حقيقة الوجود الانسانى على المستوى الجماعى والفردى . المؤرخ يجب أن يملك تلك القدرة على أن يحيل الى حقيقة واضحة ذلك الانسان الذى عاش وخلق والذى دفعته مجموعة معينة من الغايات لان يسعى لتحقيق أهداف محددة وقد اختار لذلك وسائله وأدواته . الانسان ليس كحقيقة فاعلة بل أيضا كحقيقة حية تعيش وتتالم ، وعلينا فى فهم التاريخ أن نسعى لاكتشاف ذلك الانسان واحتضانه فى ديناميات تفاعله اليومى .

انظر حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.ذ، ص ١٨ وما بعدها ، وما أوردناه فى ص ٩ هامش رقم (٢)

وكما ذكرنا فى مقدمة هذه الدراسة فان التاريخ هو وحده الذى كان مقدمة لعملية الاحياء القومى . المدرسة الالمانية التى تعود الى القرن الثامن عشر هى المقدمة الحقيقية لنهضة المانيا الحديثة ، المدرسة التاريخية اليهودية التى غمرت القرن التاسع عشر مقدمة ضرورية ولازمة لفهم معنى الصهيونية والتصور الصهيونى للوجود الاسرائيلى وللوظيفة الحضارية للدولة العبرية .

على ان الحقيقة التى يجب أن تكون واضحة فى ذهن القارىء والتى نود أن نؤكد عليها تدور حول طبيعة تاريخ الحضارات الكبرى . ان تاريخ تلك الحضارات يجب أن ينطلق من متاهات مختلفة . انه تاريخ للنبوغ وكل نبوغ له مذاقه الخاص ونوعيته المتميزة . قد يخضع للمفاهيم العامة وللفلسفة المجردة التى تنطلق منها قواعد تحليل الخبرات الكبرى . ولكن حيث ان النبوغ استثناء، وحيث ان الحضارة الكبرى نبوغ ، فان فهم أى حضارة كبرى كتراث تاريخى فى حاجة الى منهاجية تعكس وتعبر عن ذلك النبوغ .

ولنصل الى مرادنا من هذه الملاحظات . العالم العربى لا يزال يبحث عن المؤرخ الفيلسوف القادر على أن يغوص فى أعماق تلك الخبرة فينقل الينا معانيها بلغة المجتمع الذى نعيشه . عليه أن يفهم ذلك الاعجاز الحضارى ليحيله الى لغة ليست فقط متداولة بل وفى متناول المجتمع المعاصر الذى يتميز بانه مجتمع « التفاهة والسطحية » . فهل سوف يقدر للعالم العربى هذا الاعجاز الفكرى ؟

قارن :

CURATO, La Storiografia delle origini della prima guerra mondiale, in ROTTA Questioni di Storia contemporanea, vol. I, 1952, p. 488; CASSIRER, Storia della filosofia moderna, Vol. IV, 1958, p. 242.

وهكذا نتابع هذه الدراسة الموجزة التى ليس لنا منها من هـدف سوى التمهيد نفهم الوثيقة موضع التحليل فى فصول ثلاث :

الفصل الأول : التجديد الفكرى للتراث الاسلامى (١) .

الفصل الثانى : التعريف بالتراث السياسى الاسلامى .

الفصل الثالث : سلوك المالك والتعريف به (٢) .

---

(١) انظر كذلك محمد الطالبى ، التاريخ ومشـاكل اليوم والغد ، فى عالم الفكر ، المجلد الخامس ، ١٩٧٤ ، ١ ، ص ١١ ،وما بعدها .

(٢) انظر ايضا حامد ربيع ، أمتى والعـالم ، تحت الطبع دار الموقف العربى .

الفصل الأول

التجديد الفكرى للتراث الإسلامى

٤ الأبعاد المختلفة لعملية التجديد الفكري للتراث السياسي الإسلامي

الفكر السياسى الاسلامى يستطيع أن يقدم اكثر من وظيفة واحدة فى عالمنا المعاصر (١) . ظاهرة الاهتمام التى تسيطر حاليا على العالم الغربى والشرقى فى آن

(١) تحليل التراث السياسى الاسلامى من الوجهة العلمية يمكن ان يقدم اسهاماته فى اكثر من بعد واحد فى نطاق التحليل العلمى للظاهرة السياسية .

لقد تناولناه بهذا المعنى كنقطة بداية من خلال تحليلنا للحركة الصهيونية عندما لفت اهتمامنا ذلك الموضع التميز الذى اضفته الحركة الصهيونية على العناية بالتراث الاسلامى . لقد لاحظنا كيف ان ((سلفر)) قائد الحركة الصهيونية والذى تولى ادارة العمل الاعلامى والدعائى فى المجتمع الامريكى أثناء الحرب العالمية الثانية وفى اعقابها وجه اهتماما خاصا بالتراث الاسلامى وبصفة خاصةبالحركة العباسية التى سوف يقدر لاحد العلماء البريطانيين عقب ذلك ان يسميها ((بالثورة العباسية)) ، وكذلك بالدعوة الفاطمية . وعندما ذهبنا نتحرى عن مصادر هذا الاهتمام فى خطابات سلفر المودعة حاليا بمعهد ((كليفلند)) باوهايو فوجئنا بأن ابنه ((دانييل سلفر)) والذى قد خلف والده فى القيادة الدينية فى تلك المنطقة متخصص الىحد الدرجات الجامعية العليا فى تاريخ الاسلام خلال العصور الوسطى ، وان الذى دفعه الى ذلك الاهتمام هو والده ومن خلال تعامل ذلك القائد الصهيونى مع تلك الخبرة التى دفعه اليها من جانب ((جابوتنكسى)) ومن جانب آخر ((روزنتال)). وهالنا ان نلاحظ بذلك الخصوص كيف ان قواعد التعامل النفسى التى صاغتها الحركة الفاطمية كانت موضع دراسة مستفيضة قبل ذلك بعدة اعوام فى جامعة الجزائر من جانب بعض العلماء الناطقين باللغة الفرنسية وقبل ذلك بقرابة نصف قرن فى جامعة اكسفورد . هذه الملابسات قادتنا الى اول ابعاد هذا الاهتمام وهى ما نستطيع ان نسميه بنظرية ((الدعوة السياسية)) . مما لا شك فيه ان علم الاجتماع الدينى بهذا الخصوص وبصفة خاصة بفضل التقاليد الفرنسية التى وضع أصولها أستاذنا الاشهر ((ليبرا)) لابد وأن يتقدم ليصبغ بنتائجه تلك الدلالات التى نستطيع ان نجمعها ونشيد من خلالها صرحا متكاملا لنظرية الراى العام ووظيفتها فى المجتمعات الدينية.

نظرية الاتصال السياسى فى حقيقة الامر هى الوجه الآخر لما نستطيع ان نسميه بنظرية ((الدعوة السياسية)) وقد ارتفعت وظيفة الارادة الحاكمة لتؤسس بنيانها الفكرى على مفهوم التعامل النفسى بالاقناع والاقتناع سواء فى النطاق الداخلى أو النطاق الخارجى . أليست هذه هى تقاليد المجتمع الاسلامى فى انقى مراحله وتطوراته ؟

ناحية أخرى لابد وان تقودنا اليها الخبرة الاسلامية وهى المتعلقة بالنظرية السياسية فى تاصيلها المجرد . من المعلوم اننا نعرف النظرية السياسية بأنها تشمل قسمين اساسيين : قيم ، وممارسة . الاولى نعبر عنها بكلمة النظرية القيمية Normative theory والثانية توصف بانها النظرية التجريبية experimental الاولى اى مجموعة القيم التى يتكون من نسيجها التصور العام للتعامل بين المواطن والسلطة تثير مشاكل عديدة ولكن جوهرها الحقيقى الاجابة على السؤال : ما هى القيمة السياسية العليا ؟ Top value فى تصورنا وفى اجاباتنا على هذا السؤال قدمنا نماذج ثلاث : الاول الغربى حيث الحرية هى القيمة العليا ، الثانى الشيوعى حيث المساواة تصير هى القيمة العليا ثم يأتى الثالث وهو النموذج الاسلامى حيث العدالة تحتل هذه المرتبة . أيضا هذا المنطلق سمح لنا بان ندخل التراث الاسلامى كخبرة متميزة فى نطاق التنظير العام للوجود السياسى حيث يصير أحد الاعمدة الثلاثة التى من مجموعها تتكامل الخبرة الانسانية . وقد كان من الطبيعى ان يقودنا هذا الى تساؤل ثالث وهو اين العلاقة بين الحضارات المتعاقبة وقد تمركزت فى احدى مراحلها الحضارة الاسلامية ؟ التنظير السياسى فرض علينا المناقشة المنطقية المجردة لموضع تلك الخبرة وتوسطها بين الخبرتين الغربية والشيوعية. تعميق هذه المفاهيم كان لابد وان يطرح التساؤل من منطلق المتابعة التاريخية . وقد قادتنا هذه التساؤلات الى اكتشاف تلك الحقيقة المذهلة وهى ان النظرية السياسية الغربية

هذا الموضع كيف ان تقاليد التاريخ الاسلامي لم تعرف المنهاجية المقارنة ســـــواء

=

ودون الخوض في هذا النموذج الأمر الذى لا تسمح به هذه الدراسة يكفي ان نتذكر كيف ان حركات الرفض في المجتمع الروماني انتهت بالاستئصال الكلي الشامل بحيث لانستطيع ان نعثر حتى على خطب قادتها وزعمائها بينمـــا حـركات الرفض في المجتمع الاسلامي ورغم قمعها بشـدة وعنف في اكثر من مناسبة ظلت محتفظة بجســـدها وكيانها الفكري والى حد معين الحركي . نموذج آخر نستطيع ان نسوقه بخصوص عملية توحيد النظم القانونية بداخل المجتمــع السياسي ، مشكلة اثارها ابن المقفع في خطابه المشـــهور باسم رسالة الصحابة وكانت تدور حول ان المجتمع الاسلامي وعلى وجه التحديد في مدينة بغداد كانت تحكمـه مذاهب اربع الامر الذى ادى الى تناقضات في الاحكام الذى كان لا بد وان يعني مخالفات صريحة لمفهوم مبدا العـــدالة القانونية . العدالة القانونية انما تعني الجزاء الواحـد حيث تتحد عناصر المشكلة موضع التساؤل . هـذا الموقف اثاره « ساللوست » في خطاب له ايضا مشهور ارسله الى قيصر يطالب فيه بوضع حد للفوضى القضائية كنتيجة لـما كان يسمى في حينه قانون الشعوب الذى كان مفاده ان كل مواطن في الامبراطورية الرومانية يخضع لقانون المجتمــع الذى ينتمي اليه وان القانون الروماني بالمعنى الضـــيق ما كان يطبق الا فقط على اهالي روما . ظاهرة واحـــدة بغض النظر عن مصادرها اثارت مشكلة واحدة بغض النظر عن متغيراتها . فكيف ووجهت من كلا الجانبين ؟ المشـــاكل بهذا المعنى عديدة وهي تفرض التامل وتدعـو الى المعاناة ولا يمكن معالجتها الا من منطلق مبدا المقارنة الخارجية . على ان المقارنة ايضا قد تكون داخلية او ذاتية وهي بدورها تكاد تكون مفقودة في التحليل السياسي للتراث الاسلامي . فلو تتبعنا هذا التراث لوجدنا انه في لحظة معينة انقسمت المدارس الفقهية والمذاهب السياسية وكان هذا الانقســام نتيجة لمتغيرات عديدة تنبع اساسا من عناصر ثلاث : فهم معين للمصادر والاصول ، تعامل معين مع وقائع معينة ، ثم ترابط مصلحي بشكل او بآخر غلب عليه المتغير الشـعوبي . اذا تركنا جانبا العنصر الاخير فان العنصرين الاولين وكلاهمـا متغير ثابت لا بد وان يفرض التساؤل : لـماذا تنـوعت التفسيرات وتعددت التصورات ؟ ومن هنا تنبع امكانيــة المقارنة الداخلية بين الفكر السني والفكر الشيعي عـلى سبيل المثال ، بين المعتزلة وغيرها من تيارات ســياسية متنوعة تبدأ من مقومات واحدة لتنتهي بمواقف وتصورات تكاد تكون متناقضة .

الواقع ان السبب الحقيقي لهذا النقص الذى لابد وان يؤدى الى عدم فهم الخصائص الحقيقية للحضارة الاسلامية وبصفة خاصة موقعها من التراث الانساني انما ينبـــع من النقص المنهاجي الذى تميزت به المعالجة التاريخية للحضارة الاسلامية . أسلوب المقارنة لم يدخل بعد في نطاق الدراسات الاسلامية . وعلماء التاريخ الاسلامي لا يزالون حتى اليـوم يعيشون في عزلة لا يمكن الا ان تؤدى الى الجمود وعـدم

القدرة على الاحاطه الكلية الشاملة بالتراث الانساني . التاريخ الاسلامي في حاجة الى « مومسن » عربي ينفي عن ذلك التراث ما احاطه من غبار ويقدم الخبرة الاسـلامية كخبرة حية تحدث العالم المعاصر لا فقط بلغة الواقـع وانما بمنطق المعاناة اليوميه التي نعيشها في هذه اللحظة . ومنطلق تحقيق هـــذه الوظيفـــة لن يتم الا اذا تحققت مواصفات ثلاث : مقارنة تاريخية تمتــد من حيث الزمان والمكان ، فلسفة للتاريخ تتالق لتعبر بشكل او بآخـر عن حقيقة المعاناة التي عاشتها الجماعة الاسلاميه ، انطـــلاق علمي أساسه الانفتاح وليس الانغلاق والمدرك على معايشة الخبرات الاخرى بلغة ومنطق تلك الخبرات وليس من منطلق مفاهيمنا الذاتيه وخبراتنا المحلية . العودة الى بطـــون المدرسة التاريخية الالمانية بهذا الخصوص يقـــدم نموذجا واضحا لـما يجب ان يتعلمه مؤرخو الحضارة الاسلامية . كذلك العودة لتحليل اسباب تالق الحركة الصهيونية في المجتمع الامريكي وما ارتبط بها لاحياء عصر النهضـــة اليهودى ، لو صح هذا التعبير ، قادر على خلق القناعة بهذه الملاحظة المنهاجية العامة . وهي ملاحظة تحتفظ بدلالتها في نطاق تحليل الفكر السياسي الاسلامي . بل انها في هـذا الميدان تصير اكثر خطورة ووقعها اشد الـما على النفس . لقد سبق ان رفضنا تلك الاعتراضات الصبيانية حـــول تدريس الفكر السياسي الاسلامي في جامعاتنا كاحد عناصر التراث القومي . والواقع ان احد اسباب التهـــرب من جانب اولئك الذين يوصفون بانهم علماء للسياسة مرده الى ان ثقافتهم العلمية تنحصر في الاطلاع على بعض « كتب الجيب » المدونة باحدى اللغات الاجنبية وان اســتطاع الجهد ان يرتفع فقد يلمون باحد المؤلفات التي كتبت في اواخر القرن المـاضي . ولكنهم لم يدركوا بعد ان العالم يتطور ويسير الى الامام بخطى عملاقة .

هذه المشاكل المنهاجية سبق ان اثرناها في مؤلفاتنـــا باللغات الاوربية وطبقناها فعلا في بعض أبحاثنا التاريخية، انظر بالترتيب المصادر التالية :

RABIE, A proposito di una scienza del diritto universale comparato, in annuario di diritto comparato e di studi legislativi, vol. XXI, 1955, p. 9; RABIE, L'acte juridique post mortem, 1955, p. 504; RABIE, Lo sciopero forma della storia?, 1957., p. 305; RABIE, Servius Tullius et les origines historiques de l'impérialisme romain, in Al Qanoun Wal Iqtisal, 1961, vol. XXXI,p. 31; RABIE, Homo Politicus op. cit., Vol., I, p. 165.

انظر ايضا حامد ربيع ، المشكلة السياسية للدستور الروماني ، في مجلة القانون والاقتصاد ، ١٩٦٠ ، ص ٥ ، ٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، التعريف بعلم السياســة ، م.س.ذ. ، ص ١١ هامش رقم ١ ، حامـد ربيع ، نظـرية التحليل السياسي ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

=

التى يمثلها العـالم الاسلامى وبعضها يعود الى محاولة فهم ذلك العـالم الذى ظل ولا يزال غامضا على الحركات الاستعمارية الجـديدة . رغم ذلك فهناك أبعاد أخرى ذات طابع علمى يجب أن نقف منها موقف المعالجة . فلنترك جانبا حديث أكثر من محلل سياسى عن احتمالات التضخم الاســلامى فى المجتمعات الروســية وعن احتمالات أن ترتفع نسـبة المسلمين فى المجتمع السوفيتى الى أكثر من اربعين فى المائة فى نهاية القرن الحالى والذى لا تفصلنا عنه أكثر من قرابةعشرين عاما (١) .ولنترك جانبا ما حللناه فى غير هذا الموضع من احتمالات سيطرة الاسلامية الشرقية كأحدى الايديولوجيات الكبرى التى سوف تدعى لأن تتحكم فى انسانية القرن المقبل . ولنقصر تحليلنا على تلك الوظائف الثابتة من منطلق الخبرة التى نعيشها فى الربع الثالث من القرن العشرين (٢) . الفكر الاسلامى يستطيع أن يقدم للتنظير السـياسى أكثر من وظيفة واحدة فى عالمنا المعاصر : فهـو أولا نموذج حركى فى التحليل السياسى بتلك الخصائص والمقدمات التى سبق وذكرناها اجمالا والتى سوف نعـود لها تفصيلا والتى تسمح باضفاء على تلك الخبرة مذاقا خاصا يسمح كأساس التعامل لا فقط مع الواقع العربى بل مع نماذج اخرى معاصرة تنتمى بشكل او بآخر الى عالم يختلف عن النموذج التقليدى الذى ورثناه عن التراث الغربى . التطورات التى تتالى أمام أعيننا فى الباكستان ليست فى حاجة الى تعليق . كذلك لا يجوز لنا ان ننسى كيف أن التراث الاسلامى استطاع ان يؤدى وظيفة خلاقة فى التراث الانسانى من خـلال مسالك التعامل مع الحضارة الغربية وعلى وجه التحديد فى فترة العصور الوسطى . على ان تلك الناحية التى تعنينا اساسا هى المتعلقة بالبحث عن الذات القومية . مما لا شك فيه ان هذه الوظائف الثلاث تتفاعل كل منها مع الأخرى بحيث تستطيع كل منها ان تقدم اطارا متكاملا لعملية التجديد الفكرى للتراث الاســلامى . رغم ذلك فان الذى يعنينا مؤقتا هو فقط ما يتصل بوظيفة التراث وأحيائه بصدد البحث عن الذات القـومية .

المشاكل المنهاجية عديدة وكلها من طبيعة وحدة (٣) . سبق أن رأينا فى غـير

=

انظر لتفصيل بعض الملاحظات التى اثرناها :

QUINTON, Political phylosophy, 1967, p. 32; VAN DYKE, Political Science, 1960, p. 131; MAYER, Comparative political inquiry, 1972, p. 60; McDONALD, ROSENAU, Political theory an academic field and intellectual, in IRISH, Political Science, 1968, p. 33; HYNEMAN, The Study of politics, 1959, p. 193; KESSEL, COLE, MEDDIG, Micropolitics : individual and group level concepts, 1970, p. 498; WOLIN, Politics and vision, 1960, p. 21.

انظر كذلك حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، ١٩٧٥ ، ص ١٩٨ وما بعدها ؛ تاملات فى الصراع العربى الاسرائيلى، ١٩٧٦ ، ص ٤٠ وما بعدها .

(١) قارن ملاحظاتنا فى حامد ربيع ، التراث الاسلامى، م.س.ذ ، ص ٢١ وما بعدها .

(٢) أنظر على سبيل المثال :

FAZLUR — RAHMAN, Islam, 1968, P. 294

(٣) درجت تقاليدنا فى تحليل التراث الاســلامى على عزل ذلك التراث خارجيا وداخليا : بالمعنى الاول لم تحدث اى محاولة للمقارنة بين مختلف تيارات أو حركات التعامل السياسى مع ما يماثلها فى المجتمعات الكبرى الاخرى التى ارتبطت بها الحضارات الخلاقة . فلنذكر على سبيل المثال نموذجين : حركة الرفض فى المجتمع الرومانى والتىتبلورت حولها الثورات الاجتماعية والتى عرفها مؤرخو الحضارة الرومانية باسم حزب الشعب لم تخضع حتى اليوم لاى مقارنة بحركات الرفض التى عرفها المجتمع الاســلامى . الشيعة ليست سوى نموذج . بل والظاهرة الاكثر مدعاة للتساؤل ان المقارنات بهذا الخصوص لم تثر انتباه لا علماء التاريخ المقارن ولا علماء حضارات العصور الوسطى ودون الحديث عن علماء الحضارة الرومانية اوالحضارةالاسلامية.

=

ودون الغوص فى هذا النموذج الأمر الذى لا تسمح به هذه الدراسة يكفى ان نتذكر كيف ان حركات الرفض فى المجتمع الرومانى انتهت بالاستئصال الكلى الشامل بحيث لانستطيع ان نعثر حتى على خطب قادتها وزعمائها بينمـــا حـركات الرفض فى المجتمع الاسلامى ورغم قمعها بشـدة وعنف فى اكثر من مناسبة ظلت محتفظة بجسـدها وكيانها الفكرى والى حد معين الحركى . نموذج آخر سنتطيع ان نسوقه بخصوص عملية توحيد النظم القانونية بداخل المجتمـع السياسى ، مشكلة اثارها ابن المقفع فى خطابه المشـهور باسم رسالة الصحابة وكانت تدور حول ان المجتمع الاسلامى وعلى وجه التحديد فى مدينة بغداد كانت تحكمه مذاهب اربع الامر الذى ادى الى تناقضات فى الاحكام الذى كان لا بد وان يعنى مخالفات صريحة لمفهوم مبدا العـدالة القانونية . العدالة القانونية انما تعنى الجزاء الواحـد حيث تتحد عناصر المشكلة موضع التساؤل . هـذا الموقف اثاره « ساللوست » فى خطاب له ايضا مشهور ارسله الى قيصر يطالب فيه بوضع حد للفوضى القضائية كنتيجة لما كان يسمى فى حينه قانون الشعوب الذى كان مفاده ان كل مواطن فى الامبراطورية الرومانية يخضع لقانون المجتمـع الذى ينتمى اليه وان القانون الرومانى بالمعنى الضـيق ما كان يطبق الا فقط على اهالى روما . ظاهرة واحـدة بغض النظر عن مصادرها أثارت مشكلة واحدة بغض النظر عن متغيراتها . فكيف ووجهت من كلا الجانبين ؟ المشـاكل بهذا المعنى عديدة وهى تفرض التامل وتدعـو الى المعاناة ولا يمكن معالجتها الا من منطلق مبدا المقارنة الخارجية . على ان المقارنة ايضا قد تكون داخلية او ذاتية وهى بدورها تكاد تكون مفقودة فى التحليل السياسى للتراث الاسلامى . فلو تتبعنا هذا التراث لوجدنا انه فى لحظة معينة انقسمت المدارس الفقهية والمذاهب السياسية وكان هذا الانقسـام نتيجة لمتغيرات عديدة تنبع اساسا من عناصر ثلاث : فهم معين للمصادر والاصول ، تعامل معين مع وقائع معينة ، ثم ترابط مصلحى بشكل او بآخر غلب عليه المتغير الشـعوبى . اذا تركنا جانبا العنصر الاخير فان العنصرين الاولين وكلاهمـا متغير ثابت لا بد وان يفرض التساؤل : لـماذا تنـوعت التفسيرات وتعددت التصورات ؟ ومن هنا تنبع امكانيـة المقارنة الداخلية بين الفكر السنى والفكر الشيعى عـلى سبيل المثال ، بين المعتزلة وغيرها من تيارات سـياسية متنوعة تبدأ من مقومات واحدة لتنتهى بمواقف وتصورات تكاد تكون متناقضة .

الواقع ان السبب الحقيقى لهذا النقص الذى لابد وان يؤدى الى عدم فهم الخصائص الحقيقية للحضارة الاسلامية وبصفة خاصة موقعها من التراث الانسانى انما ينبـع من النقص المنهاجى الذى تميزت به المعالجة التاريخية للحضارة الاسلامية . اسلوب المقارنة لم يدخل بعد فى نطاق الدراسات الاسلامية . وعلماء التاريخ الاسلامى لا يزالون حتى اليـوم يعيشون فى عزلة لا يمكن الا ان تؤدى الى الجمود وعـدم

=

هذا الموضع كيف ان تقاليد التاريخ الاسلامي لم تعرف المنهاجية المقارنة ســـواء القدره على الاحاطه الكلية الشاملة بالتراث الانسانى . التاريخ الاسلامى فى حاجة الى « مومسن » عربى ينفى عن ذلك التراث ما احاطه من غبار ويقدم الخبرة الاسـلامية كحقيقه حية تحدث العالم المعاصر لا فقط بلغة الواقـع وانما بمنطق المعاناة اليوميه التى نعيشها فى هده اللحظة . ومنطلق تحقيق هـذه الوظيفـة لن يتم الا اذا تحققت مواصفات ثلاث : مقارنة تاريخية تمتـد من حيث الزمان والمكان ، فلسفة للتاريخ تتالق لتعبر بشكل او بآخـر عن حقيقة المعاناة التى عاستها الجماعة الاسلاميه ، انطـلاق علمى اساسه الانفتاح وليس الانغلاق والقدرة على معايشة الخبرات الاخرى بلغة ومنطق تلك الخبرات وليس من منطلق مفاهيمنا الذاتيه وخبراتنا المحلية . العودة الى بطـور المدرسة التاريخية الالمانية بهذا الخصوص يقـدم نموذجا واضحا لما يجب ان يتعلمه مؤرخو الحضارة الاسلامية . كذلك العودة لتحليل اسباب تالق الحركة الصهيونية فى المجتمع الامريكى وما ارتبط بها لاحياء عصر النهضـة اليهودى ، لو صح هذا التعبير ، قادر على خلق القناعة بهذه الملاحظة المنهاجية العامة . وهى ملاحظة تحتفظ بدلالتها فى نطاق تحليل الفكر السياسى الاسلامى . بل انها فى هـذا الميدان تصير أكثر خطورة ووقعها أشد ألما على النفس . لقد سبق ان رفضنا تلك الاعتراضات الصبيانية حـول تدريس الفكر السياسى الاسلامى فى جامعاتنا كأحد عناصر التراث القومى . والواقع ان احد اسباب التهـرب من جانب اولئك الذين يوصفون بأنهم علماء للسياسة مرده الى ان ثقافتهم العلمية تنحصر فى الاطلاع على بعض « كتب الجيب » المدونة باحدى اللغات الاجنبية وان اسـتطاع الجهد ان يرتفع فقد يلمون باحد المؤلفات التى كتبت فى اواخر القرن الماضى . ولكنهم لم يدركوا بعد أن العالم يتطور ويسير الى الامام بخطى عملاقة .

هذه المشاكل المنهاجية سبق ان اثرناها فى مؤلفاتنـا باللغات الاوربية وطبقناها فعلا فى بعض أبحاثنا التاريخية. انظر بالترتيب المصادر التالية :

RABIE, A proposito di una scienza del diritto universale comparato, in annuario di diritto comparato e di studi legislativi, vol. XXI, 1955, p. 9; RABIE, L'acte juridique post mortem, 1955, p. 504; RABIE, Lo sciopero forma della storia?, 1957., p. 305; RABIE, Servius Tullius et les origines historiques de l'impérialisme romain, in Al Qanoun Wal Iqtisal, 1961, vol. XXXI,p. 31; RABIE, Homo Politicus op. cit., Vol., I, p. 165.

انظر ايضا حامد ربيع ، المشكلة السياسية للدسـتور الرومانى ، فى مجلة القانون والاقتصاد ، ١٩٦٠ ، ص ٥ ، ٩ وما بعـدها ؛ حامد ربيع ، التعـريف بعلم السياسـة ، م.س.ذ. ، ص ١١ هامش رقم ١ ، حامـد ربيع ، نظـرية التحليل السياسى ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ١٩٧١ ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

=

الداخلية أو الذاتية او الخرجية أو المتعددة الوحدات كأساس لتفسير التضارب والتعارض . كذلك الدراسة العلمية للتراث الاسلامى لا تزال منطوية على نفسها لا تعرف كيف تستقبل التقاليد العلمية للمدرسة التاريخية كأساس لمنهاجية التحليل السياسى . الصعوبات المنهاجية اكثر من ذلك عمقا واشد تعقيدا . كذلك فان عملية التجديد الفكرى للتراث الاسلامى لا بد وان تسبقها مجموعة من المقدمات تحدد المواقف التنظيرية التى منها وبها تتحدد طبيعة التعامل مع التراث القومى . فالعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية منطلق أول يجب أن نحدد بخصوصه تصورنا واسس بنائنا لتنظيم تلك التفاعلات حيث لا بد وان تتعلق المشاكل العلمية بتلك الايديولوجية . وعندما نصل الى القناعة بأن العنصر الدينى متغير اساسى لفهم ظاهرة السلطة ووظيفتها التى تعود خصومنا توجيهها الى التراث (١) ، واذ نصل الى هذه الخاتمة نستطيع أن نقف ازاء ذلك التساؤل الذى

=

على ان هذا الاطار المنهاجى ليكون كاملا يجب انتضيف مختلف التطورات الفكرية التى عرفها العالم الاوربى مع بداية الحرب العالمية الاولى وفى اعقابها . ورغم ان هذه التطورات فى مجموعها ليست الا حصيلة ثابتة ايجابا او سلبا لجهود المدرسة التاريخية الالمانية الا انه مما لا شك فيه انها أضافت الكثير . انظر موجزا فى :

APOLLONIO, Sinossi della cultura dei secoli **XIX e XX, in ROTA, Questioni di Storia contemporanea, Vol. I, 1952, p. 1075; CROCE, Teoria e Storia della storiografia, 1948, p.** 262; THYSSE, Die Einmaligkeit der Geschichte, 1953; LUKACS, Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen gesellschaft. 1960, p. 67; DEMPT, Kritik der historischen Yernunft, 1957, p. 93.

جدير ايضا بالاهتمام متابعة ما يسميه الفقه بحركة العودة الرومانسية الى التقاليد . انظر عرضا موجزا والمصادر فى :

ABBAGNANO Storia della filosfia, Vol. II, tom. II, 1950, p. 194.

(١) درجت التقاليد التى لا تزال سائدة حتى هذه اللحظة على التأكيد على حقيقتين كلاهما تتناقض مع الاخرى بل وتكاد ترفضها . فعلماء التاريخ الحضارى يؤكدون العلاقة المباشرة بمعنى الاستمرارية الثابتة فى تحليل طبيعة التعامل فى حضارة العصور الوسطى بين التراث الاسلامى والتراث الفكرى الغربى . علماء الفلسفة يسلمون بأن ابن سينا وابن رشد بل وكذلك الفارابى كان لكل منهم دوره الاساسى فى تجديد وفرض عملية الاينياع الفكرى التى انتهت بحضارة عصر النهضة . حضارة عصر النهضة الغربية بمعنى التجديد الفكرى الذى قاد الى الانبثاق الثورى

/

والتحرر العقلى والذى يمثل المقدمة الحقيقية للانطلاقة الاوربية ابتداء من القرنين السابع عشر والثامن عشر ان هو الا خاتمة طبيعية لمجموعة من المتغيرات احدها وبغض النظر عن وزنه التراث الحضارى الاسلامى . ولكن لو انتقلنا من جانب آخر الى تاريخ الفكر السياسى لوجدنا ظاهرة تدعو للدهشة والتعجب : فالفكر السياسى الاوربى بمعالمه ومتغيراته والمدركات الغربية المتعلقة بالسلطة بمختلف عناصرها ومقوماتها انما تعبر عن استمرارية ثابتة حيث الترابط الزمنى يرفض وجود العنصر او المتغير الاسلامى . فكر يونانى قاد الى الفكر الرومانى ثم جاء الفكر الكنسى ليلون ويتفاعل مع التراث اليونانى والرومانى ومنه تنبع حركات التجديد او التدعيم للمفاهيم التقليدية التى تتفاعل فيما بينها بدرجة او بأخرى لتقودنا الى ايناع ما يسمى بمدارس القانون الطبيعى وحق مقاومة الطغيان التى تمثل الركيزة الثابتة للفكر السياسى الذى اعد ومنه تكونت حضارة عصر النهضة فى دلالتها السياسية . وهكذا يثور السؤال كيف نسلم فى كل ما له صلة بالتراث الحضارى بالعلاقة الثابتة ثم نأتى فى ذلك الجزء من الكل المتعلق بالنواحى السياسية فنرفض اى علاقة ؟ سؤال لم يطرحه اى مفكر حتى اليوم . واذا كنا قد عالجناه فى بعض مؤلفاتنا غير المتداولة وفى بعض ابحاثنا الجزئية ، فان ذلك لا يعنى ان الاجابة على مثل ذلك التساؤل لا تقف منها العديد من العقبات لو اريد لها العلمية والوضعية التى يفرضها الحياد المنهاجى . الاجابة على هذا التساؤل تفرض مجموعة من الابحاث المتتالية التى لابد وان تسعى الى تأكيد مجموعة من الحقائق : هل حدث حقا تزاوج او تعامل بأى شكل من الاشكال بين الفكر السياسى الاسلامى والفكر السياسى الغربى ؟ متى وكيف ؟ ما هى مسالك ذلك التعامل ؟ ثم يأتى عقب ذلك سؤال آخر يدور حول حقيقة التأثير والتأثر : هل استطاع الفكر الاسلامى حتى لو ثبت التعامل ان يؤثر فى الفكر السياسى الاوربى ؟ ان التعامل

=

يمثل فى هذه العجالة محور البناء الفكرى لعملية التعامل مع التراث الاسلامى

بمعنى المعرفة لا يكفى ولكن الذى يعنينا هو التعامل بمعنى التعليم بمفاهيم وافكار جديدة لم يكن يستطيع موضوع التعامل ان يصل اليها بقدراته الذاتية ؟ ثم ياتى سؤال ثالث ليكمل هذا التساؤل الثانى : ترى لو لم يوجد ذلك التعامل لكان قد استطاع الفكر الغربى أن يصل الى نفس النتائج التى وصل اليها الفكر السياسى الاسلامى مسبقا ؟

هذه التساؤلات لو اردنا ان نجيب عليها فنحن فى حاجة الى مجموعة من الادوات العلمية التى يكاد فى الوضع الحاضر يستحيل توفرها . فالتعامل بين الفكر الاسلامى والفكر الغربى حقيقة لا شك فى صحتها تاريخيا ولكن لو انتقلنا الى النطاق السياسى لوجدنا ذلك التعامل يصيبه الكثير من الغموض والتجهيل . ولعل اهم اسباب ذلك التجهيل تعود الى متغيرين أساسيين . الاول وينبع من أن الفكر السياسى الاسلامى ارتبط من حيث مقدماته وعناصره بالفكر الدينى أو بعبارة أدق بمفهوم الخلافة فكيف يتقبل العالم الغربى الاعتراف بعلاقة التاثير والتاثر وهو يرفض المفاهيم الدينية المرتبطة بالخلافة وما ينبع عنها من عناصر عقيدية اخرى ؟ ثم ياتى فيكمل ذلك متغير آخر فرضته الحركات الاستعمارية والتعامل من منطلق القوة من جانب الحضارة الاوربية مع المجتمعات الاسلامية ابتداء من القرن الثامن عشر . أن القناعة بأن الفكر السياسى هو احد ملامح النبوغ الحضارى لابد وان يقود الى ترسيب الفكرة التى سادت عقب ذلك فى تلك المجتمعات من ان العالم الاسلامى لا يملك تراثا سياسيا جديرا بالاحترام . وضع حد لذلك الغموض والتجهيل الذى يرتبط بالحركات الاستشراقية بل وينبع منها فى حاجة الى مدارس متخصصة تجمع بين المعرفة بالتراث الاسلامى والقدرة على الغوص فى اعماق التراث الفكرى الغربى فى العصور الوسطى بما يعنيه ذلك على وجه الدقة لا فقط من الالمام باللغات القديمة أى اللغتين اللاتينية واليونانية بل وكذلك بالقدرة على متابعة البحث فى الاديرة والكنائس لاكتشاف مصادر التعامل بين الفكر السياسى الاسلامى والتقاليد السياسية الغربية . هذه الصعوبات العديدة التى لا بد وان نواجهها بخصوص تحليل العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والاوروبية من المنطلق السياسى رغم ذلك لا يجوز ان تقف عقبة فى سبيل رفع ذلك الغموض الذى لا يزال يسيطر على حقبة اساسية فى تاريخ التعامل الحضارى . تحليل العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والاوربية فى حاجة الى بحوث كثيرة وعميقة بعضها يجب ان يتم فى الاديرة والكنائس حيث توجد المصادر الحقيقية التى تسمح بالكشف عن طبيعة ومدى هذه العلاقة . وعلينا ان نضيف ان هذه الآثار اغلبها مكتوب باللغة اللاتينية ، لغة مجهولة كلية من علماء الفكر السياسى فى الشرق العربى . كذلك لا يجوز ان نستهين بالصعوبات المادية المتعلقة بالوصول الى تلك الوثائق المتناثرة فى تلك الاديرة . ونستطيع ان نؤكد اطلاعنا على ترجمة لبعض اجزاء مقدمة ابن خلدون باللغة اللاتينية توجد حاليا فى دير القديس سان فرانشسكو حيث قضينا قرابة عشرة اعوام بمدينة الفاتيكان . وهى لا يمكن ان تعود الا الى العصور الوسطى . وهى ليست سوى نموذج محدود رغم أهميته.

ولعله رغم ذلك مما قد يسهل علينا هذه الناحية ، ونسوقه بالكثير من الالم ، ان هناك حاليا اهتمام معين بالتراث السياسى الاسلامى من جانب الجامعات الاوربية والامريكية . مما لا شك فيه ان هذا الاهتمام غير حديث ولا يبعد فقط الى عدة اعوام . انه يعود الى العصور الوسطى ذاتها . ويكفى ان نتذكر كيف ان « دانتى » فى الكوميديا الالهية لم يتردد فى ان يخصص موضعا هاما لابن رشد وابن سينا . و « جيته » يتحدث عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على انه رجل دولة جدير بالاعجاب والتقدير . و « رينان » يدعو قومه الى تلقى الاخلاقيات السياسية من ارض الحكمة الاسلامية والدين الاسلامى . على اننا لو انتقلنا الى التراث الاسلامى السياسى بمعناه الضيق لوجدنا ان هذا الاهتمام ينبع فى حقيقة الأمر كنتيجة مرتبطة ولازمة لحركات التجديد القومى التى فرضها التطور العام الذى اصاب التراث الفكرى الغربى خلال فترة مابين الحربين العالميتين . لقد ظلت التقاليد الغربية تنبع من فكرة ثابتة تسير فى خط مزدوج : من جانب ان حضارة عصر النهضة هى انبعاث غربى يتحدد بعملية الابداع الفكرية التى قادها المنطق الفرنسى . وهو منطق ثورى علمانى انسانى . من جانب آخر وكنتيجة مباشرة ولازمة فان حضارة العصور الوسطى لا تمثل الا الجهل والجهالة . انها صفحة سوداء فى تاريخ التالق الاوربى . الحضارة الالمانية ثم الفاشستية الايطالية جاءت تنظف التراث القومى من هذا الغبار ولتؤكد ان هناك استمرارية ثابتة وان حضارة عصر النهضة هى امتداد بدورها لحضارة العصور الوسطى . ايناع الدراسات التاريخية المرتبطة بالعصور الوسطى الذى يعنى تاكيد الترابط من حيث المصادر التاريخية والتتابع المرحلى كان لابد وأن يقود الى الاهتمام بكل ما له صلة بالمعاناة والتفاعل الذى تمركز حول القرون الثلاثة المعروفة بقرون الحروب الصليبية وما ارتبط بها من خبرة . حضارة العصور الوسطى تعنى : الحضارة الكاثوليكية ، الحضارة الجرمانية ، الحضارة الاسلامية . وهكذا ظهرت اسماء خلاقة استطاعت بجهود لا موضع للتشكيك فى اهميتها فى ان تقدم لنا بعض الصفحات الحاسمة فى تحليل العلاقة بين الفكر السياسى الاسلامى والفكر السياسى الغربى . اسماء جميعها غربية واوربية ليس من بينها من يعبر عن التقاليد العربية . ورغم اهمية هذه الاسماء الا انها تعبر عن قصور واضح ، لا فقط لعدم

النسياسى : أين ذلك التراث من عملية احياء الوعى القومى

قبل أن ننتقل الى معالجة هـذه المجموعة من التساؤلات المعقدة والمتشابكة لابد من ان نعيد للذاكرة حقيقة مزدوجة : من جانب فان طبيعة هـذه الدراسة تفرض علينا الا نتناول هذه المشـكل الا بايجاز مطلق حيث سوف نعرض لتصورنا دون ان ننزلق الى الجزئيات . كذلك نضيف بأن وظيفة التعامل مع التراث تبعـــد عن ان تتحدد فقط بعملية احياء الوعى القومى او بعبارة أخرى اكثر عمومية انها المعرفـــة بالذات القومية من منطلق الخبرة التاريخية . كذلك هناك اهتمامات أخرى تنظيرية سبق وذكرناها بايجاز نتركها جانبا ليس لانها اقل أهمية ولكن لأن هذا ليس موضع التعرض لها أو تناولها بالتحليل .

=

معرفتها والمـامها بالاصول العربية والتقاليد الاسلامية ، بل ولانها تنطلق اساسا من محاولة فهم الحضارة الغربية من منظور قومى محلى .

لا نريد فى هذه المقدمة الموجزة ان نطرح نتائج فى حاجة الى دراسات مستفيضة قبل ان نصوغها الصياغة العلمية الكاملة ونحن نعلم مقدما اننا نتعامل مع موضوع مملوء بالالغام . رغم ذلك فان ناحيتين ندعو بخصوصهما العلماء لتقديم الجهود وبذل الوقت لان ايا منهما تمثل احدى الركائز الاساسية التى منها ينطلق البنيان الفكرى للحضـــارة الغربية . اولهما يدور حول بناء النظرية السياسية الديمقراطية فى التقاليد الغربية ، وثانيهما ينبع من فكرة قانون الحــرب والسلام كما صاغه « جروسيوس » فى منطق القانون الدولى الاوربى . بل ونستطيع ان نضيف ناحية ثالثة هى الأخرى جديرة بالاهتمام : الاصول المنهاجية التى ميزت مدرسـة الشرح على المتون فى التقاليد الفرنسية . اننا نعتقد ان هذه النواحى الثلاث انما اينعت وتكاملت بفضل التراث الاسلامى . الاولى من خلال فلسفة القديس توماس الاكوينى الذى تتلمذ على ايدى البرتس الكبير والذى بدوره اتقـن اللغة العربية وعاش فى جامعات صـقلية والذى نقل الى تلميذه كنوز التراث السياسى الاسلامى وبصفة خاصـــة ابن سينا وابن رشد . الثانى الذى هب فى ثورة عارمة ضد مفاهيم مكيافيللى انما استمد تعاليمـــه من قراءاته ومن معايشته بدوره للتراث الاسلامى الذى كان يسيطر على جامعة باريس والذى ميز قواعد التعامل فى الحروب بين المسلمين والصليبيين . الناحية الثالثة استمدت مصادرها المباشرة من مدرسة « بولونيا » الايطالية والاخـرى التى اينعت فى صقلية والتى عكست التقاليد الاسلامية الفقهيـة فى انقى عناصرها . نواحى عديدة تفرض التساؤلات نطرحها فى امل ان تجد من يعمق فى عناصرها ومن يستطيع ان يقود بخصوصها تحليلا تاريخيا متكاملا يثبت حقيقة العـــلاقة ومداها كما وكيفا من منطلق التحليل الوضعى المقـــارن للمصادر والنصوص .

ونستطيع بخصوص الاولى ان نحيل الى محاضراتنـا المطبوعة بجامعة القاهرة والتى سـبق واشرنا اليها فى أكثر من مناسبة . وهى قد صدرت أيضا فى صورة مبسطة فى شكل مجموعة من المقالات فى مجلة منبر الاسلام على مدار عام ١٩٧٣ . انظر حامد ربيع ، التراث الاسلامى ووظيفته فى بناء النظرية السياسية ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، م.س.ذ. ، ص ٦٧ وما بعدها . الناحية الثانية تناولناها فى محاضراتنا المطبوعة ايضا باللغة الانجليـــزية فى جامعة دمشق بعنوان « السلام الاسلامى » فى مايو ١٩٧٧ . الناحية الثالثة لم يقدر لنا بخصوصها بعد أن نحدد المفاهيم بشكل واضح ومقنن . انظر أيضا بصفة عامة :

COPLESTON, Medieval philosophy, 1952, p. 60; **ID.**, A history of philosophy, Vol. II : medieval philosophy, 1950, p. 205; **WOLFF**, The awakenning of Europe, 1968, p. 132; **LEFF**, Medieval thought, from St. Augustine to Ockham 1968, p. 141; **RESCHER**, The impact of the Arab philosophy on the West, in Islam Quarterly, 1966, p. 3.

وبصفة خاصة يستطيع ان يجد القارىء عرضا سريعا ومحايدا وموجزا فى :

WATT, The influence of Islam on Medieval Europe, 1972, p. 58; **HUNKE**, Allah Sonne über dem abendland; unser arabisches Erbe, 1960, p. 29; **MALVEZAI**, L'islamismo e la culture europea, 1956, p. 179.

كذلك فان المرجع الاول قد تضمن ثبتا مفيدا بالمصادر فى ص ٩٣ - ٩٤ ، قارن ايضا ما اورده فى ص ٩٥ هامش رقم ٣ ، ص ٩٧ هامش رقم ١٣ .

انظر كذلك فيما بعد ص ٢١٣ وما بعدها .

٥ الصعوبات المنهاجية وعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى

قبل أن ننطلق ولو بتقديم خلاصة لمختلف هذه الاستفهامات النظرية فى محاولة موجزة لربط المفاهيم الفكرية بالاطار المعاصر للتنظير السياسى علينا ان نكون على وعى حقيقى بطبيعة الصعاب التى لا بد وان نواجهها خلال هذه الدراسة . لقد كثر الحديث عن اختفاء الأدوات العلمية الصالحة لتمكين الباحث من الوصول الى كنوز الفكر الاسلامى بسهولة ودقة ، وكثر الحديث عن صعوبة ادراك المفاهيم السياسية الاسلامية فى معناها الحقيقى ، ولكن الواقع ان جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل او آخر .

ان العائق الحقيقى الذى يقف امام اى محاولة جادة لفهم التراث السياسى الاسلامى ينبع من متغيرات اخرى لابد وان نطرحها لأنها تفسر فى نهاية الأمر المنهاجية التى سوف نتبعها فى تحليل هذا النص الذى نعيد بعثه من جديد .

أولا : التمزق الذى لا بد وان يعانى منه الباحث السياسى بين التحيز من جانب والعاطفية من جانب آخر ازاء التراث الاسلامى . لفهم حقيقة هذا التمزق علينا ان نتذكر كيف أن علماء السياسة أيضا فى تقاليدنا العربية اكتسبوا مفاهيمهم ومدركاتهم ولغتهم من تقاليد العالم الغربى . نظرة العالم الغربى تسيطر عليها جعبة من التحيز ضد كل ما هو له صلة بالتراث السياسى الاسلامى (١) . هذا التحيز وبغض النظر عن مسبباته لا بد وان يخلق حالة عدائية ولو لا شعورية ازاء التقاليد الاسلامية . دعم من ذلك الخبرة التى نعاصرها تارة باسم التقدمية وتارة اخرى باسم التمسك بالتقاليد . فالتقدم لا يعنى فى حقيقة الأمر الا تحطيم الحواجز النظامية بين حاضرنا وماضينا . والتعصب للتقاليد لا بد وان يقود بنا الى تحطيم العلاقات الفكرية الممكنة والقابلة للتعميق بين علم السياسة بمعناه الحقيقى والتراث الاسلامى (٢) . جعبة

---

(١) أنظر بعض التفاصيل والمصادر التاريخية فى وات ، م.س.ذ. ، ص ٧٢ وما بعدها . وقارن :

HAMADY, Temperament and character of the Arabs, 1960, p. 152; HOURANI, Arabic culture: its background and today's crisis, in Atlantic Monthly Supplement, october 1956, p. 125; SHOUBY, The influence of the Arabic Language on the psychology of the Arabs, in the Middle East Journal, Vol. V, 1951, p. 298; PATAI, The Arab Mind, 1979, p. 143.

يستطيع القارىء ان يجد تحليلا موجزا لجميع هذه المشاكل فى بعض مؤلفاتنا المدرسية . انظر حامد ربيع ، مقدمة العلوم السلوكية ، ١٩٧٣ ، ص ١٤٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، حول التحليل العلمى لمفهوم الطابع القومى المصرى ، فى لويس مليكه ، قراءات فى علم النفس الاجتماعى ، الجزء الثانى ، ١٩٧٠ ، ص ٥١٩ وما بعدها ؛ الدعاية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ١٨٤ وما بعدها .

(٢) لا يجوز لنا ان نتصور ان هذه الملاحظة قاصرة على علمائنا الذين تمرسوا على الثقافة العلمية من منطلق التقاليد الغربية بل انها تتسع لتشمل ايضا بعض من ينتمى الى التراث العربى الاصيل فى محاولة ساذجة لالباس العصرية والتقدم . انظر على سبيل المثال : على عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، ١٩٧٢ ، ص ١٢ وما بعدها ؛ وقارن عبد الحميد متولى ، ازمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث ، ١٩٧٠ ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

من التحيز تقابلها جعبة اخرى من العاطفية : طابعنا القومى وارتباطنا الدينى ازاء ذلك المتغير السابق يفرض علينا أن نواجه المناقشة النقدية لذلك التراث الاسلامى بكثير من الحذر الذى قد يصل الى حد المبالغة فاذا بالأحاسيس العاطفية تسيطر على مفاهيمنا الفكرية لتقودنا الى الهرب بشكل او بآخر من تلك المواجهة . وهكذا جعبة من التحيز تقابلها جعبة من العاطفية لابد وان يؤدى الى خلق حالة من التمزق ما كان يمكن أن يعانى منها سوى التراث السياسى الاسلامى (١) .

ثانيا : ياتى فيكمل هذا المتغير النفسي متغير آخر زمنى وهو انقطاع علاقة الاستمرارية الفكرية بين التراث الاسلامى فى معناه الضيق والواقع الفكرى للتحليل السياسى فى دلالته القومية . فالتراث السياسى الاسلامى يعود اجمالا الى العصرين الأموى والعباسى وما اعقب الأسماء الخمسة الكبرى : الفارابى ، ابى سينا ، الغزالى، ابن رشد وابن خلدون . لا يعدو أن يكون فقاعات جانبية لا تعكس لا الاستمرارية ولا الاصالة الفكرية . هذا الانقطاع يصير عقبة لا يمكن تخطيها بخصوص الفكر السياسى. ان الفكر السياسى هو دائما علاقة تفاعل بين تأمل وواقع ، واذا كان التأمل يعكس النبوغ الفردى والحساسية الذاتية فان الواقع ترجمة للمعاناة اليومية من خلال الممارسة سواء احتراما للنظام القائم أو صراعا مع ذلك النظام ، الاستمرارية بهذا المعنى تفترض التتابع المستمر والمعاناة المنتظمة فى علاقة ثابتة بين الفكر والحركة (٢). هذه الاستمرارية تؤدى الى نتائج ثلاثة : تجديد للمفاهيم ، تقييم للاوضاع ، وتطوير للنظم . فى تاريخ الحضارة الاسلامية نستطيع ودون مبالغة ان نحدد بنهاية العصر العباسى الأول نوعا من الجمود الذى يكاد يقيم جدارا بين ما سبقه وما لحقه بحيث يمكن القول بأن المحلل السياسى يجد نفسه امام عالم لا ينتمى اليه فكريا رغم انتمائه اليه حضاريا .

هذه هى الصعوبات الحقيقية التى تفرض علينا فى معالجتنا للنصوص الاسلامية أن نبدأ بمحاولة جادة لتحديث تلك النصوص . اى نقل مفاهيمها الى لغة العصر واعادة صياغتها بحيث تستطيع ان تخاطب العالم الذى نعيشه . المؤلف الذى نقدم له فى هذه الدراسة نموذج واضح لما نستطيع ان نساهم به فى هذا النطاق : انه احياء لتقاليد المدرسة السلوكية من منطلق الخبرة الاسلامية . على أن هذا لا يمنع أن نتذكر أن عملية احياء التراث هى نوع من التأريخ ، أو بعبارة أخرى هى نوع من الالتقاء بين الماضى والحاضر . انه ليس فقط تسجيل للماضى بلغة العصر بل هو أيضا تفسير للحاضر من منطلق مفاهيم الماضى وهكذا لن نحاول فقط ان نعيد صياغة الفكر القديم بلغة العصر بل سوف نحاول ايضا ان نقيم العصر على ضوء المفاهيم التاريخية التى تحتويها تلك النصوص (٣) .

هدفان كل منهما يكمل الآخر فى محاولة جادة لفهم حقيقة طابعنا القومى والأبعاد الفكرية للعلاقة بين تراثنا السياسى وواقعنا المعاصر .

---

(١) حامد ربيع ، تأملات ، م.س.ذ. ، ص٣٢ ومابعدها

(٢) WALZER, Political action, 1971, p. 83.

(٣) عملية احياء التراث تختلط بظاهرة اخرى بدات تعرفها بعض الجامعات الدينية الاسلامية وبصفة خاصة بعض الجامعات السعودية كجامعة الرياض الاسلامية (جامعة الامام عبد الله) وهى ما يسمونه بنشر الدعوة . الاولى اى احياء التراث تعنى العودة الى النصوص والتراث لتجديد حاضرنا من خلال ربط الحاضر بالماضى وبقصد فهم ذلك الحاضر بمنهاجية اساسها التجرد من ذلك الحاضر. وهى بهذا المعنى حركة ذاتية قومية سياسية . اما الثانية =

٦ العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وموضع الخبرة الإسلامية

ما هى حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟

ليس هذا موضع الاجابة التفصيلية على هذا التساؤل الذى يمثل احد العناصر الاساسية لتفسير ظاهرة السلطة وتطوراتها المختلفة من منطلق التنظير السياسى للوجود الانسانى . علاقة قديمة سيطرت ايجابيا أو سلبيا على جميع الحركات السياسية منذ بدء الخليقة حتى اليوم . واذا كانت الثورة الفرنسية قد قامت على أساس اعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله الأمر الذى يعنى تقييد نطاق الدلالة السياسية لكل ما له صلة بالمفاهيم والاوضاع الدينية فان مثل هذا التصور انما يعبر عن وضع استثنائى وفترة مقيدة من حيث دلالتها عندما نتذكر حقيقة ما سبقها وما لحقها من أحداث (١) . الثورة الفرنسية قامت على أساس الحاق كل ما له صلة بالتصور الدينى والممارسة الدينية الى نطاق الحياة الخاصة التى لا تعنى العلاقة المباشرة بين المواطن والدولة . انها بهذا المعنى رد فعل للمبالغات التى وقعت فيها الكنيسة الكاثوليكية خلال مجموعة متتابعة من التطورات انتهت بطرد الكنيسة من الحياة العامة والنظرة اليها على انها مصدر للفساد السياسى سواء فهم هذا الفساد بمعنى التعسف والظلم بما يفرضه من اهدار للحريات الفردية أو فهم بمعنى الاضطراب وعدم الاستقرار بما يقود اليه من فقد لهيبة الدولة والسلطان . وكذلك فان الفترة اللاحقة للثورة الفرنسية والتى لا نزال نعيش فى بعض نتائجها ورغم انها تعكس انطلاقة فى سبيل التحرر الا انها تعبر عن خلط واضح بين الظاهرة الدينية

=

فهى اعادة الحركة الاسلامية لتقاليدها الاولى وهى الغزو الفكرى الخارجى لنشر الرسالة المحمدية . بهذا المعنى عملية نشر الدعوة تصبح فقط ظاهرة دينية تتجه الى الخارج اى الى غير المجتمعات العربية . كلا هاتين الظاهرتين قد ترتبط الواحدة منهما بالاخرى . بمعنى أن نشر الدعوة لا يمكن ان يكون ذا فاعلية ان لم يؤسس مفاهيمه على نوع من العصرية والتجديث الذى هو جوهر عملية احياء التراث . رغم ذلك فان كلا من هاتين الظاهرتين تختلف اختلافا جذريا عن الاخرى . وليس ادل على ذلك من انه فى الخبرات الاجنبية نستطيع ان نجد ايا من الظاهرتين دون الاخرى . فاحياء التراث عرفه المجتمع الجرمانى الذى لم يعرف ظاهرة نشر الدعوة . والكنيسة الكاثوليكية عرفت ولا تزال تمارس ظاهرة نشر الدعوة ولكنها لم تعرف فى اى مرحلة من مراحل تاريخها ظاهرة احياء التراث السياسى القومى . وهذا يقودنا الى نتيجة اخرى . لو اريد للتعامل مع اى من هاتين الظاهرتين النجاح فلا بد وان نفهم كيف ان هذه الطبيعة المتميزة تفرض بذاتها قواعد مختلفة للحركة وهى حقيقة لا تزال غائبة عن ذهن من يتعرض لهذه المشاكل ، امر لمسناه بوضوح اثناء تعاملنا مع جامعة الرياض الاسلامية . ولعل خير دلالة على صحة هذه الحقيقة ان قواعد التعامل مع ظاهرة الدعوة تفرض بنا العودة الى دراسة ما يسمى بعلم الاجتماع الدينى وما يرتبط بذلك من مشكلة تغيير السلوك الدينى وهو امر محدود الاهمية ان لم يكن لا وجود له فى دراسة وتحليل تاريخ الفكر السياسى القومى . انظر ايضا :

DITTES, Psychology of religion, in LINDZEY, ARONSON. The handbook of Social psychology, Vol. V, 1969, p. 602; BROWN, The Structure of religous belief, in J. Scient. Stud. Religion vol. V, 1966, p. 259; Le BRAS, Problèmes de la sociologie des religions, in GURVITCH, Traité de sociologie, Vol. II, 1960, p. 79.

(١) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ١٧٩ وما بعدها .

كعلامة من علامات الارتقاء والسمو من جانب والممارسة الدينية من جانب آخــر كتعبير عن نوع من أنواع المصالح الطبقية والمهنية بحيث تصــير من حيث حقيقتها اسلوبا من أساليب التنظيم القانوني للانانية الفردية (١) . الثورة الفرنسية أحدثت القطيعة التي لم تعرفها التقاليد العربية الا فقط خــلال القرن العشرين . وهي في حقيقتها رد فعل فاشل نفهم خاطىء لحقيقة العلاقة بين القيم الدينيــة والقيم السـياسية .

ما معنى الظاهرة الدينية ؟ ثم ما معنى الظاهرة السياسية ؟ وكيف أن العلاقة بينهما علاقة دائمة لا يمكن ان تنفصل وسواء كانت هذه العلاقة علاقة استيعاب او علاقة صدام فهي دائما قائمة وثابتة كأحد عناصر الحركة الاجتماعيــة ؟ ان الماركسية عندما تعلن أن الدين هو « أفيون الشعوب » انما تؤكد ان هــذه العلاقة قائمة ولو من خلال التناقض والسعي الى تحطيم المتغير العضوي للوجود السياسي في احد أبعاده. ان الظاهرة الانسانية في أبسط معانيها لا تعدو ان تكون حقيقة حركية تتكون اساسا من عنصرين مادة عضوية أي كيــان جسدي ومفاهيم أو أفكار مجردة . جميع العلماء حتى اولئك الذين يصفون انفسهم بأنهم تعبير عن المدرسة السلوكية في اقصى تطوراتها يسلمون بأن الانسان يختلف عن الحيوان ايضا في غرائزه : انه لا يفعل شــيئا الا بحب أو كراهية ، وهو في حبه وكراهيته يخضع لمتغيرات معينة تنبــع من مدركاته ومفاهيمه وهو في تعبيراته القــولية لا يعبر فقط عن احاسيسه بل وايضا عن مفاهيمه (٢) . هــذا العنصر المعنوي له مراتبه ومســتوياته ، بل أن هــذه المراتب وتلك المستويات هي اساسا محور التعبير عن التقدم والتطور الحضاري . العنصر المعنوي يحدد لا فقط حقيقة الحركة وابعادها بل ويضفي على تلك الحركة صــفاتها من حيث الشرعية وعدم الشرعية .

لو فهم الدين بالمعنى الواسع اي كمرادف لكل ما له صلة بالغيبيات لكان علينا ان نعترف بأن الظاهرة الدينية وجــدت منذ وجدت الجماعــة البشرية . منذ وجد الانسان شاهد الظواهر الخارقة وكان عليه ان يجد تفســيرا لها . وهنا تدخلت الظاهرة الدينية في أوسع معانيها لتقدم هــذا التفسير (٣) . في بعض الأحيان في صورة بدائية وفطرية ؛ في أحيان اخرى ارتفعت الى حد الكمال ولكنها دائمــا من منطلق الارادة العليا حاولت ان تقدم اطارا لا فقط لتفسير الظــواهر الطبيعية بل وكذلك لتفسير حدود الوجود الانساني بما يعنيه من تنظيم العلاقات المتبادلة . هذه هي وظيفة الظاهرة الدينية في اوسع معانيها . والواقع ان الظاهرة الدينية بهــذا المعنى تفترض توفر عنصرين كلاهما يكمل الآخر ويصير لازما لنجاح الظاهرة الدينية في ادائها لوظيفتها الاجتماعية : الأول وهــو مجموعة تلك العلاقات التي تنظم الوجود الفردي في تعامله من القوى الغيبية او القوة الالهية . العنصر الثاني والذي لا يقل اهمية عن العنصر الأول يدور حول استعداد الفرد وتقبله طواعية لأن يقــدم لتلك القوى الطبيعية والالهية مظــاهر الخضــوع أو الاحترام التي تفرضــها طبيعة تلك العــلاقات (٤) .

---

(١) CALVEZ, PERRIN, Eglise et société économique, 1959, p. 24.

(٢) حامد ربيع ، علم السلوك ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ وما بعــدها .

(٣) MADGE, The origins of scientific sociology, 1962, p. 106 — 107, 127.

(٤) BIGO, La doctrine sociale de l'Eglise, 1965, p. 528.

المعنى العام للظاهرة الدينية بعبارة اخرى ينبع من مفهوم الدعــوة ويرتبط ويتحدد بفكرة الالتزام المعنوى . هذا المعنى العام فى حقيقــة الأمر يرتبط بدوره بجوهر الظاهرة السياسية . ما هى الظاهرة السياسية ؟ هى السلطة فى اوســع معانيها . هى الشعور بالالتزام ازاء الحاكم ولو من منطلق الاكراه المـادى والقسر العضوى . هى قواعد تنظيم للممارسة من جانب والخضوع وارادة الاحتــواء من جانب آخر . وهكذا نجد الدين تنظيم لعلاقة غيبية على اساس الالتزام المعنوى . والسياسة تنظيم لعلاقة مدنية من منطلق التعامل المادى . رغم الخــلاف فهناك ارتباط : تنظيم فى كلا الجانبين ، والتزام فى كلا التطبيقين . هذا الارتباط فــرض علاقة ثابتة تؤكدها جميع الحضارات بلا استثناء : الدين منطلق للتأثير فى الوجـود السياسى كما أن السلطة تسعى لتجعل من الدين منطلقا لتحقيق التماسك بالولاء (١).

قد يبدو لأول وهلة ان هذا يتضمن تناقضا مع ما سبق وذكرناه بخصوص النماذج التاريخية للوجود السياسى . ألم نتحدث عن دائرة اولى تجمع النموذج اليــونانى والرومانى والفارسى فى اطار واحــد من عــدم الاهتمام بعنصر الدين ؟ ان هــذا التناقض فى حقيقة الأمر غير حقيقى . وعلينا ان نميز بين الدين بالمعنى الواسع اى تفسير الواقع من منطلق الغيبيات والدين بالمعنى الضيق اى بمعنى الحقيقة المنزلة . الذى يعنينا مؤقتا هو المعنى الاول والذى منه تنطلق عملية تحليلنا للعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية .

العلاقة بين الدين والسياسة بهذا المعنى وجدت فى جميع مراحل الوجــود البشرى بل وأيضــا فى تلك الفترات التى تميزت بالثورة العلمانية ضــد استخدام الدين كأداة من ادوات كبت الحريات المدنية والسعى نتيجة لذلك الى تضييق دائرة النفوذ الدينى فى أضيق نطاق وجعل نشاط القوى الدينية قاصر على الحياة الخاصة . عنــدما حدثنا ماركس عن الدين بأنه اداة لتخدير الشــعوب انما اراد ان يؤكد ان التصور الدينى يؤدى الى منع الأفراد من الاحساس بعمليات الاستقلال التى لا تجد مبررا لها الا من خلال المنطلقات الدينية (٢) . ما الذى يعنيه ذلك ؟ وبغض النظـر عن تقييم الوظيفة السياسية للظاهرة الدينية الا يعكس ذلك تسليما بأهميــة المتغير الدينى وكيف انه حتى فى لحظات الفساد السياسى لا بد وأن يؤدى الى عملية تخفيف لآلام الشعوب ولو من خلال اساءة استخدام الوظيفة السياسية للظاهرة الدينية ؟

والخلاصة ان العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وجدت فى تصور من اثنين : اما تعانق بينهما يرتفع الى حد احتواء احداهما للاخرى واما صراع يجعل كلا منهما تقف من الاخرى موقف القتال والتعارض بل والتربص الذى قد يصل الى حد السعى للافناء والاستئصال . كلا النموذجين هو فى حقيقة الأمر تعبير عن علاقة الاهتمام وتأكيد لأزلية الظاهرة الدينية حتى لو فهمت بمعنى انها خلفــة للفســاد الســـياسى .

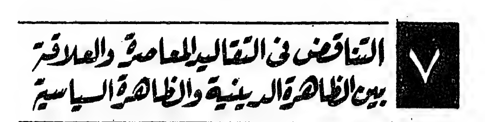
على ان هذه العلاقة ترتفع خلال الربع الاخير من القرن المــاضى وتنطلق عــلى وجه الخصوص خلال الاعوام التى نعيشها اليوم فى معنى جديد يؤكد عمق هــذه

---

(١) LANE. Political life, 1959, P.246

(٢) قارن من منطلق المفهوم التجريبى للسلوك السياسى : EYSENCK, The psychology of politics, 1963. p. 21: ORUM, Religion and the rise of the radical white, in NIMMO BONJEAN, Political attitudes and public opinion, 1972, p. 474.

العلاقة وعمق الارتباط بين الظاهرتين . تبرز هذه العلاقة اكثر وضوحا عندما نحاول اطلاق اشعاعات الحاضر على تطورات المستقبل وتوقعات الحركة فى الاعوام القادمة. وهنا سوف تبرز بشكل واضح مدى ما تستطيع ان تقدمه الخبرة الاسلامية من دلالة فكرية وحركية فى آن واحد (١) .



٧ التناقض فى التقاليد المعاصرة والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية

حضارة عصر النهضة وكما سبق ورأينا قامت على اساس اعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، ومعنى ذلك تهذيب الكنيسة كقوة دينية واعادتها الى وضع يخالفه جميع التقاليد السابقة اذ يفرض عليها الانطواء ان لم يكن الشلل فى كل ما له صلة بالعلاقة بين المواطن والدولة . حضارة عصر النهضة فى حقيقة الأمر هى وليدة مجموعة مترابطة من التطورات المتكاملة الحلقات . العودة الى الأصول اليونانية تعنى احياء المفاهيم التى تقف من عنصر الدين موقف عدم الاهتمام وعدم المعرفة ، تأكيد التكامل القومى يعنى صبغ الوجود الدينى بطابع النسبية والاقليمية ، الاينساع الفكرى لابد وان يفرض صراعا ثابتا ضد التعنت الكهنوتى ، مفهوم القانون الطبيعى يعيد للوعى الفردى قوته وسلطانه . وهكذا تكون الخاتمة هى النهاية الطبيعية لتجميع هذه الروافد الأربعة حول جعل الارادة الفردية المجردة المستقلة منطلق بناء المجتمع الجديد (٢) .

فى نهاية القرن التاسع عشر برزت ظاهرة جديدة هى فى حقيقتها عودة الى حضارة العصور الوسطى بأسلوب ومن خلال مسالك مختلفة ومتباينة تدور حول انتقال الكنيسة الكاثوليكية من موقف الصمت والانطواء الى موقف الحركة والانفتاح . الثورة الفرنسية لم تستطع ان تستأصل الوجود الكاثوليكى من الحياة الدينية . ان الكنيسة التى انطوت على نفسها تضمد جراحها سرعان ما عادت لتؤكد أن وظيفتها السياسية أبدية لا يمكن أن تختفى. أعلان الحديث عن « الأشياء الجديدة» للبابا الكاثوليكى ليون الثالث عشر فى ١٥ مايو عام ١٨٩١ هو فى حقيقته بداية لعصر جديد . إنه يعلن بصراحة ووضوح عن ارادة الكنيسة فى أن تتدخل فى الأحداث وأن تدفع بالقوى السياسية المؤيدة لمفاهيمها ، المدافعة عن مبادئها فى سبيل تحقيق أهدافها المدنية . انه يعلن بثبات حقيقة مزدوجة : وعى الكنيسة بأن عليها ان تؤدى وظيفتها التاريخية بأساليب جديدة تعبر عن طبيعة العصر وعن تطويع الكنيسة لنظامها ليتفق مع طبيعة الاطار المحيط بها (٣) . وهى تعلن أيضا أن الكنيسة لم تنقطع ولن تنقطع عن أن تعلن رأيها بأيمان وثقة فى مشاكل المجتمع الذى تتفاعل به ويتفاعل بها . فى نفس تلك الفترة وعقب ذلك التاريخ بعدة أعوام تبرز بدورها صريحة واضحة مفاهيم الصهيونية السياسية . بدورها هى تعبير عن اليهودية وقد

---

(١) حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.ذ. ، ص ٢٢ وما بعدها . أنظر أيضا تفاصيل أخرى فى ص ٩٣ ومابعدها .

(٢) KOHN, The breakdown of nations, 1957, p. 191.

(٣) بيجو ، م.س.ذ. ، ص ٩٦ وما بعدها .

انتقلت من التصور الديني والعلاقة الروحية لتغلف نفسها بمنطق لغة السياسة وأساليب الوصول الى الحكم (١) . وهكذا انطلقت الديانتان اللتان تمثلان ركيزتين من ثلاث ركائز هي وحدها التعبير المتكامل عن سماوية الأديان في مسارات سياسية كفاحية ترفض ان تجعل الظاهرة الدينية ظاهرة فردية او علاقة خاصة لا تعرف الصراع اليومي في سبيل التحكم في الارادة الحكومية . منذ تلك الفترة بدأت تتبلور أدوات سياسية تحمل اسم الكنيسة بصراحة وتعلن عن أن وظيفتها تنبع وتتحدد ولو بطريق غير مباشر بارادة الكنيسة ، الأحزاب الكاثوليكية أكثر هذه الادوات وضوحا ، ونستطيع ان نضيف اليها النقابات الكاثوليكية ثم الجمعيات الكاثوليكية، وأخيرا الجامعات الكاثوليكية . أدوات تملك استقلالا حركيا وتملك طابعا سياسيا مستقلا وان كانت تعلن انها تتفق مع الكنيسة في أهداف مشتركة . تأتي عقب ذلك الدولة العبرية في نهاية النصف الاول من القرن العشرين لتعلن عن انصهار كلتا الظاهرتين الدينية والسياسية في بوتقة واحدة وتفاعل كل منهما بالأخرى بدرجات قد تختلف من حيث نسبها ولكنها ثابتة من حيث دلالتها تدور حول : اضفاء الطابع الديني على الوجود السياسي (٢) . في هذه اللحظة التي نسطر فيها هذه التأملات تبرز نفس المفاهيم في العالم العربي باسم الدولة المسيحية في الأرض اللبنانية محاولة تأكيد ان النموذج الاسرائيلي يمكن ان يتكرر من نفس المنطلق وبنفس التصور في تطبيقات اخرى عديدة تعكس دلالة واحدة وهي دمج الوجود الديني بالوجود السياسي في اطار واحد من الحركة المدنية .

هل معنى ذلك ان الارتباط بين الظاهرتين قد ارتفع ليسيطر على الحركة النابعة من السلطة في المجتمع المعاصر ؟ الاجابة لا تحتمل الشك وهي ان هذا الارتباط ورغم تصور عكس ذلك لا يزال شكليا وغير حاسم ، ان التصور الكاثوليكي وكذلك التصور اليهودي قد يقف خلف الحركة وقد يتعامل معها بأساليب مختلفة ولكنه لا يزال غير قادر على أن يغلف منطق الحركة . ان العلاقة بين الظاهرتين لا تزال علاقة ماكروكزمية في حاجة الى أن تنزل الى مستوى الفرد لتصير حقيقة ميكروكزمية لتتغلغل في الوجود والوعي الفردي بمختلف مستوياته . ورغم جميع الاحداث التي عرفها العالم في الفترة الاخيرة فان هذا التطور لا يزال في بدايته لم يقدر له حتى هذه اللحظة التكامل أو الايناع الحقيقي (٣) .

بدأ هذا التطور منذ اعلان الثورة الشيوعية . ان الثورة الشيوعية لم تقتصر على ان تلغى الدين كعنصر من عناصر القيم السائدة بل هي احدثت كرد فعل وبصفة خاصة في وسط اوربا مجموعة من الحركات السياسية اليمينية التي اشتركت معها في نفس التصور المرتبط بالوظيفة السياسية للوجود الديني . النازية والفاشستية قامتا على أساس تقييد الكنيسة ان لم يكن تحطيم الوجود الديني بأي معنى من معانيه . وهما بهذا الوضع لم ينتهيا حيث انتهت الثورة الفرنسية . بل وصل الامر ولأول مرة في تاريخ المجتمع الأوربي منذ المدينة اليونانية حتى اليوم ان تكاملت فلسفة صريحة تتبناها الدولة وتقوم على اساس رفض جميع التقاليد العزيزة على الحضارة

---

(١) LESLIE, The rift in Israel, 1971, p. 142

(٢) قارن :
BLACKHAM, Political discipline in a free society, 1961, p. 15, 70, 190.

(٣) انظر ايضا :
WILENSKY, Mass society and mass culture, in PERELSON, JANOWITZ, Public opinion and communication, 1966, p. 308.

الغـربية والمرتبطة باحترام الكرامة الانســانية (١) . رد الفعــل الطبيعى لذلك بدأ بتقلصات عديدة ارتبط بأحداث الحـرب العالمية الثانية وانتهى بما أسـماه الفقه المعاصر : فشل وافلاس الايديولوجيات السياسية ، هذه الظاهرة التى تدور حول عدم قدرة مختلف التصورات السياسية التى عرفتها الانســانية المعاصرة وخــلال قرن من الزمان على أن تقدم تلك الحلول الصالحة تخلق صورة أو أخرى من الرضـــا والتقبل للحركة السياسية بما يعنيه من وضع حد بدرجة أو أخرى للفساد والتحلل السياسى . مما لا شك فيه أن افلاس الايديولوجيات السياسيةارتبط بظواهر جديدة عانى ولايزال يعانى منها المجتمع المعاصر . من جانب عدم وجود ايديولوجية ديمقراطية متكاملة تستطيع ان تقف بمنطقها موقف المصارع المتحدى للايديولوجيات اليسارية . أضف الى ذلك حركات التحرير المختلفة فى المجتمعات المتخلفة التى ترتبط تاريخيا بالايديولوجيات الاوربية التى منها تنبع جميع التصورات السياسية المعاصرة ، ثم تاتى حركات الشباب وما أرتبط بها من رفض وصراع بين الاجيال لتكمل هذا الاطار الذى ما كان ينقصه سوى خروج المجتمع الأمريكى الى السياده العالمية وهو مجتمع لم يملك فى تاريخه القصير أى ايديولوجية حقيقية (٢) .

رغم ذلك فان تحليلات السلوك السياسى الميدانية استطاعت ان تضفى معـــالم جديدة على العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية . منذ الحرب العالمية الثانية بدات الايديولوجيات وبدأ الصراع الايديولوجى الذى عرفه العالم فى ساحات القتال يعبر عن فشل واضح فى عدم القــدرة على مســايرة الأحــداث . فشــل يختلف فى مراتبه ويتنوع فى درجاته ولكنه يمثل الصفة البارزة المشتركة بين جميع القوى السائدة فى العالم المعاصر . الصراع بين الصين وروسيا لم يكن الا تعبيرا عن ذلك الفشل فى النطاق الماركسى . جاء ليدعمه التقارب بين كلتا الدولتين والعملاق الامريكى . الايديولوجيات اليمينية او ما تسمى نفسها بالديمقراطية التقليــــدية أثبتت أن انانيتها لا تسمح لها باى اطار فكرى حقيقى بما يعنيه ذلك من أن الحديث عن المثاليات والقيم يصير غير ذى موضوع . الحركات العديدة التى ظهرت فى الاعوام الأخيرة سواء باسم اليســار الجـديد الذى هو من حيث حقيقته رفض غير ماركسى أو باســم الفوضوية التى هى من حيث طبيعتها إعلان عن عدم الاقتنـــاع بالدلالة الفكرية للحضـــارة المعاصرة ، ليســت جميعها الا تعبــير عن تلك الحقيقة (٣) . ان الايديولوجيات المعاصرة لم تعد صالحة لأن تقدم ذلك الشعور بالطمأنينة والاسترخاء الفكرى الذى يسعى اليه مواطن الربع الأخير من القرن العشرين . وهل هناك اكثر دلالة على تلك الحقيقة عندما نتابع تحليلات السلوك السياسى وقياس عمليـــات التصويت الانتخابى حيث نرى كيف ان المواطن اليسارى لم يتردد فى أن يخرج عن انتمائه الايديولوجى ليختــار ممثل القــوى الدينية ورغــم ارتباطه الثابت وانتمائه الحركى بتلك الأيديولوجية اليسارية ؟ برز ذلك واضحا فى مدينة فلورنس فى ايطاليا فى أكثر من مناسبة واحدة (٤) .

(١) بريشت ، م.س.ذ. ، ص ٢٢ وما بعدها .

(٢) BELL, The end of ideology, 1960, p. 369.

(٣) NORTHROP, Ideological differences and world order, 1963, p. 407.

(٤) MEYNAUD, LANCELOT, Les attitudes politique, 1962, p. 17.

لم تعد الكنيسة قوة سياسية بل اضحت فى حقيقة الأمر احدى المؤسسات التى تؤدى وظيفة سياسية فى تحديد حقيقة الممارسة للحياة اليومية . ان الاقتناع الدينى كأحد متغيرات السلوك السياسى لا يعنى مجرد علاقة بين الظاهره الدينية والظاهرة السياسية ، وانما يعنى أساسا حقيقة مزدوجة : من جانب انتقال المتغير الدينى من المستوى الماكروكوزمى الى المستوى الميكروكزمى ومن جانب آخر ان هذا المتغير استطاع ان يتغلغل مرة أخرى فى نظام القيم المدنية على المستوى الفردى .

والخلاصة ان عودة التفاعل الدينى تمت من خلال مراحل ثلاث : الكنيسة تعلن عن وظيفتها السياسية ، الايديولوجيات تقدم خبرة فاشلة سواء كانت يسارية ام يمينية ، تطرق العلاقة بين السياسة والدين الى مستوى الممارسة الفردية (١) .

تسلسل تاريخى واضح مترابط يعبر عن منطقية متكاملة فى نطاق التراث الغربى فأين العالم العربى واين التراث العربى من هذا التصور ؟ الدين الاسلامى الذى يمثل العنصر الثالث للاديان السماوية يقف من هذا التطور موقف التناقض او على الاقل الرهبة والتردد (٢) وفى نفس اللحظة التى يزداد فيها ترسيخ القيم الدينية وتقوية معالم الارتباط بين الحركة السياسية والحركة الدينية فى كلا التقاليد الكاثوليكية واليهودية نجد العالم العربى يقف موقف الابتعاد ان لم يكن الرفض لقيمه الدينية(٣). ورغم ان الحركات القومية المحلية تعلن عن انها امتداد للاصول التاريخية الثابتة بما فى ذلك التراث الاسلامى الا انها من حيث الواقع تقوم على رفض ذلك التراث . لقد عشنا فترة تمتد على الأقل منذ حركات الأحياء القومى فى أعقاب الحرب العالمية الاولى وحتى هذه اللحظة حيث يدور التصور للعمليات المرتبطة بخلق التكامل القومى وبغض النظر عن الخلافات الحزبية المختلفة حول حقيقة واحدة تدور وتنبع من مبدأ تقييد الدلالة السياسية للدين الاسلامى وابعاده بصورة أو اخرى من الحركة السياسية ومن مفاهيم الصراع السياسى . قبل الحرب العالمية الثانية بدعوى علمانية الدولة وتصور المثالية السياسية من خلال المفاهيم الفرنسية التى عرفتها مجتمعات غرب أوربا خلال القرن التاسع عشر ، ثم فى اعقاب الحرب العالمية الثانية ومن منطلقات حركات الرفض اليسارية العديدة بدعوى ان الاشتراكية مفهوم علمانى أن لم يرفض التقاليد الاسلامية فعلى الأقل لابد وان يقيدها ، حركة الاخوان المسلمين اقتطعت بلا رحمة بل ولم يقدر لها النجاح الفعلى فى طبقات المجتمع السياسى ولم تترك اى اثر حقيقى يستطيع ان يقاوم أو يتحدى ارادة الاستئصال. بل وسيطرت ولا تزال تسيطر على الاذهان فكرة عامة محورها النظرة الى التراث الاسلامى على أنه سبب من أسباب التأخر والتدهور الحضارى للمنطقة (٤) .

وهكذا نعاصر الخلط بين القيم المثالية والممارسة اليومية . ان كل حقيقة ترتبط بالاخلاقيات السياسية لها وجهها الآخر الذى يعبر عنه باسم الممارسة . الممارسة هى تحويل القيم الى سلوك وجعل رد الفعل لاستيعاب الجسد لمتغيرات الحياة اليومية يأخذ صورة الواقعة المتجانسة مع القيم والمثاليات . كل حقيقة سلوكية

---

(١) LO BELLO, The Vatican empire, 1969, p. 166.

(٢) حامد ربيع ، الحرب النفسية ، م.س.ذ. ، ص٢٧ وما بعدها .

(٣) انظر لنا تحت الطبع ، حامد ربيع ، الاعلام العربى ومشكلة الشرق الاوسط ، القسم الثالث ، وقارن حامد ربيع ، حرب اكتوبر : الصراع الدعائى بين الهزيمة والنجاح ، فى قضايا عربية ، ١٩٧٥ ، اكتوبر ، ص ٥٤ وما بعدها .

(٤) ALEXANDER, The role of communication in the middle east conflict, 1972, p. 150.

بهذا المعنى لها وجهها الايجابى ووجهها السلبى . كيفية استخدام القيم بلا ضوابط هو الذى يقود الى التحلل وابراز نواحى الشـلل فى أبعاد الحركة لتلك القيم أى فى القيم كحقيقة حركية . وكما أن الشجاعة بلا ضـوابط تعتبر تهورا فان الممارسـة الدينية بأهداف الانانية لا يمكن الا ان تنقلب لتصير احد اسباب الفساد السياسى .

وهنا يبرز الفارق الواضح بين التقاليد الاسلامية المعاصرة من جانبوالكاثوليكية واليهودية من جانب آخر . تتميز الاولى بالتجمد والتوقع والرفض : تجمـدها فى أنها تعيش على مفاهيم بلية ترتبط بممارسة لم تعد موضع التقبل فى العالم المعاصر باسم المحافظة على التقاليد ، التقوقع لانها تغلق الباب على نفسها وترفض لا فقط ان تتحدث بلغة العصر بل وان تطوع نفسها لحقيقة العالم والمجتمع الذى تتفاعل به وتتفاعل بها . الرفض لأنها تعلن منذ الاخفاق المعروف لحركة الاخوان المسلمين عن انها ترفض الوظيفة السياسية (١) . أين الممارسة الاسلامية من الانطلاق الكاثوليكى منذ نهاية القرن المـاضى الذى سبق ورأينا بعض مظاهره ؟ ان مجرد القاء نظـرة سريعة فى عملية مقارنة بين موقف التقاليد الكاثوليكية واليهودية من جانب والتقاليد الاسلامية من جانب آخر يفرض علينا تمزقا لا حـدود له : مرونة من جانب تفسر الانفتاح وتأبى الا الحركية ، وجمـود من جانب آخر يبرر التخلى ويفرض العزلة . الكنيسـة تعلن بصراحة عن أنها تؤمن بأن عليها وظيفة سـياسية لابد وأن تؤديها من خـلال منطلقـات الصراع اليومى بل والجسـدى . الحاخام اليهـودى يعلن أن وظيفته اساسا وظيفة سياسية بل وان منطلق تلك الوظيفة هو القيادة الجماهيرية. الجيوش العصرية تعرف أيضا رجال الكهنوت ، مسيحيين كانوا أم يهودا ، الذين يرافقون قواتهم دفاعا عن مبادئهم القومية ودون ان يعنى ذلك سوى تأكيد للارتباط بين الدين والسلطة (٢) . فهل الاسلام أو التراث الاسلامى السياسى غير قادر عن أن يؤدى هذه الوظيفة لأنه لم يعد يعبر عن لغة العصر الذى نعيشه ؟ هل مرد هـذا التقوقع الى ان الفكر الاسلامى لا يصلح لأن يتحكم او يؤثر فى الحركة السـياسية ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟ الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا تساؤلين : أين الاسلام من التراث السياسى ؟ ثم أين التراث السياسى الاسلامى من لغة القرن العشرين ؟

---

(١) انظر وقارن :
MITCHELL, The society of the muslim brothers 1969, p. 260; DEKMEJIAN, Egypt under Nasser, 1971, p. 80; KIMCHE, The second arab awakening, 1970, p. 118; LACOUTURE, L'Egypte en mouvement, 1956, p. 239.

(٢) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية م.س.ذ. ، ص ١٢١ وما بعدها .

٨ التراث الإسلامي السياسي بين خصومه وأنصاره

أول تساؤل يتعين علينا اذن ان نطرحه ونحن بصدد تحديد موضع المفاهيم الاسلامية من لغة العصر الذى نعيشه هو : أين الاسلام من التراث السياسى ؟

تساؤل مشروع لا بد وان تصادفه الكثير من علامات التعجب والاستفهام : كيف الحديث عن التراث الاسلامى السياسى وقد درج الفقه السياسى ودرجت التقاليد الفكرية على ان تربط فقط بين النبوغ الغربى والتحليل السياسى بأى معنى من معانيه ؟ بل ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة ان نعود الى اى تأريخ للفكر السياسى لنكتشف كيف ان المفاهيم السياسية لم تعرفها سوى الحضارة اللاتينية وان المدارس المختلفة التى عاشتها ولا تزال تعيشها الانسانية ابتداء من القومية السياسية ومرورا بجميع التجريدات الفكرية الاخرى بل والانطلاقات الحركية بما فى ذلك الثورة الفرنسية الكبرى ليست سوى عالة على الحضارة الاغريقية فى اوسع معانيها (١) .

فكيف اذن نتحدث عن الاسلام والتقاليد السياسية ، وكيف نضع التراث الاسلامى فى جعبة التراث السياسى ، وكيف نربط بين هذه التقاليد ومفاهيم الحضارة الغربية التى عودتنا انها حضارة الحرية وفلسفتها فلسفة الصراع فى سبيل تأكيد قيم التفوق والنبوغ الفردى وهى جميعها لا ترتبط من قريب او بعيد بالعالم الشرقى ، عالم العبودية والحكم الاستبدادى ؟

واذ نعمق مثل هذه الانتقادات لا بد وان نجد أكثر من حجة واحدة تتردد على السنة من يتزعم وجهة النظر السابق ذكرها تأكيدا ومساندة لهذا التصور (٢) . فالحضارة الاسلامية لم نعرف ايا من المفاهيم التالية :

(اولا) : التصويت بمعنى المشاركة السياسية كأسلوب من أساليب الممارسة الديمقراطية .

(ثانيا) : المجالس النيابية وبغض النظر عن وظيفة تلك المجالس الحقيقية كتعبير نظامى عن الارادة الشعبية .

(ثالثا) : الضمانات التشريعية او النظامية لحماية الحريات الفردية فى مواجهة الارادة الحاكمة كذلك لم تعرفها الحضارة والتقاليد الاسلامية .

ان الفكر السياسى لا ينبت ولا يونع الا فى مناخ أساسه الحرية والقدرة على التحدى الفكرى بالنقد والتحليل والتقييم لمعالم الخبرة التى يعايشها المفكر السياسى ، فاذا كانت تلك الخبرة تتعارض مع أى صورة من صور التعامل المنطلق من القيود وتأبى الا ان تحيط الفرد بسلاسل من العبودية الفكرية فكيف نستطيع الحديث عن تراث سياسى اسلامى ؟

---

(١) حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) وات ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ ، وقارن فيما بعد ص ٢١٩ وما بعدها .

حجج جميعها تبدو على قسط من القدرة على الاقناع .

ففكرة التصويت لم تعرف فى جميع مراحل التاريخ السياسى الاسلامى (١) . التصويت الذى يعنى فى حقيقة الأمر الاعتراف بقوة الرأى الفردى واحترام هـذا الرأى ولو من حيث الشكل كأحد عناصر صنع القرار المرتبط بالجماعة وبمصالح الجماعة . ان عملية التصويت التى لا تعدو أن تكون مجموعة من الطقوس ترتبط بالمشاركة السياسية هى العلامة الاولى والحقيقية على ان الحكم ليس ارادة متسلطة لفرد أو لفئة وانما هو تقابل بين ارادة حاكمة وارادة محكومة .

كذلك فان المجالس النيابية ، وهى بدورها ترتبط بمفهوم التصويت تمثل العنصر الثانى المعبر عن التطور الديموقراطى . وهل هناك نصر آخر أكثر وضوحا فى الصراع السياسى ضد التعسف من انتزاع المواطن لحقه فى أن يرسل من يمثله الى جوار الحاكم ليتحدث باسم الطبقات المحكومة محافظا على حقوقها مدافعا عن كرامتها ؟ أى مجتمع سياسى عرف فى لحظة من لحظات تاريخه نموذجا أو آخر للنظم التمثيلية . المجتمع الاسلامى يمثل النقيض : لم يعرف مفهوم التصويت ولم يعرف ظاهرة النظم النيابية . حتى المجتمع الرومانى الذى ورثته الفتوحات العربية فى آسيا وافريقيا ورغم نظامه الاوتوقراطى عرف هذه الصورة من صور النظم السياسية ، ومع ذلك فان المجتمع العربى لم يتصورها بأى تطبيق من تطبيقاتها بل ان أى حركة سياسية أو غير سياسية فى تاريخ الحضارة الاسلامية لم تدخل مثل هذا التصور فى مناقشاتها أو مداركها (٢) .

اما عن ضمانات الحرية الفردية فالحديث عنها طويل . المجتمع الاسلامى رغم حديثه عن الحريات لم يعرف كيف يحترم الحريات . لم توجد حضارة وضعت المواطن منعزلا ازاء السلطة والسلطان كما حدث فى النموذج الاسلامى للوجود السياسى . أبو مسلم الخراسانى يدخل وزيرا وحاكما بأمره ويخرج ورأسه على طبق دون محاكمة ودون تقييم لما يمكن ان يوجه اليه من اتهامات . الخصم والقاضى هو واحد : الحاكم . بل انظر كيف عومل اهل الرسول ذاته فى فترة الحكم الاموى . وماذا فعل جعفر المنصور فى أعدائه بل واصدقائه دون اى محاولة للدفاع عن الذات سوى الالتجاء الى المنفى ؟ ألم تنشأ الحضارة الأندلسية كنتيجة مباشرة للخوف من بطش الحاكم الذى لم يكن هناك اى عقبة تستطيع ان تقف ضد رغباته او نزواته سوى ارادته الذاتية ومزاجه الشخصى ؟

وهنا لا بد وان يفرض منطق التحليل هـذا السؤال : هل الخبرة السياسية هى الديمقراطية وفقط النموذج الديمقراطى لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؟ وهل الديمقراطية قيمة فقط أم أنها ايضا أسلوب من أساليب الممارسة بحيث يتعين علينا ان نميز بين عناصر المثالية ونماذج الممارسة كدرجات مختلفة ومتفاوتة فى التعبير عن تلك القيمة العليا الجماعية ؟

وعندئذ فان الاجابة التلقائية تفرض نفسها : التحليل السياسى يفترض مناخا معينا اساسه القدرة على المجابهة والتحدى . وهكذا ومنذ البداية نجد انفسنا ندور فى حلقة مفرغة تبدأ حيث تنتهى وتنتهى حيث تبدأ بحيث يتعين علينا أن اردنا

---

(١) DANIEL, Islam and the West; the making of an image, 1960, p. 117.

(٢) EASTON, A system analysis of political life, 1967, p. 218.

أن نلج الموضوع بوضعية وعلمية أن نحطم تلك الحلقة لنجعل المنطق يتابع ذاتيته في تراكمات متلاحقة ومستقلة ، متتابعة ومنفصلة لا تقف أمام العاطفة ولا تنحني أمام الذاتية (١) .

بعض المتغيرات الجانبية تزيد تعميق صدق هذه الملاحظات ودلالتها حول رفض صبغ الخبرة الاسلامية بالاصالة كبعد سياسي للخبرة الانسانية بحيث ان المتتبع للتاريخ السياسي للتطبيق العربي للحضارة الاسلامية لابد ان يتساءل عن جدوى المعاناة في دراسة هذا النموذج كأحد حلقات التصور السياسي الذي قدم للانسانية المعاصرة .

اول هذه المتغيرات التي قد تبدو لأول وهلة ولا علاقة لها بحقيقة الخبرة الاسلامية كتراث سياسي ترتبط بالفوضى التشريعية . من المعروف أنه في لحظة معينة وباسم حرية الراي وفي نطاق التحليل الفقهي للاحكام ، تنازعت التفريعات الفقهية اربعة مذاهب على الأقل بل وكان يحكم بكل منها في داخل المدينة الواحدة كما حدث في بغداد فترة حياة ابن المقفع . رسالة الصحابة لهذا الكاتب الفارسي الأصل والتي ناشد فيها الحاكم بأن يتدخل ليضع حدا لهذه الفرضى دليل ناصع على تفاقم هذا الوضع . ورغم ذلك لم تحدث أي محاولة للتخلص من الاضطراب التشريعي بل وانتهى ابن المقفع ذاته بأن فقد حياته بدعوى أنه ادخل الفساد في التقاليد الاسلامية (٢) .

وقد يتساءل البعض : ما هي دلالة الفوضى التشريعية ازاء الخبرة السياسية ؟ ان الفوضى التشريعية تعني عدم صراحة ووضوح الحقوق ، والنظام السياسي يفرض لا فقط دقة وصراحة المواقف بل وضوح الحقوق ولو كانت ضئيلة والمعرفة المسبقة بالالتزامات ولو كانت ثقيلة . ان السياسة تعني الشرعية ، والشرعية تفرض عدم الغموض وامكانيات التلاعب . اول نصر ديموقراطي للمواطن في مواجهة السلطة هو الاعلان عن نصوص القانون التي تحكم الجزاءات وتحدد العقوبات . أكبر ثورة حقيقية في التاريخ السياسي للمجتمع الأوربي هي تلك التي تصفها الأسطورة باسم اصلاحات « سرفيوس توليوس » والتي تعود بعض المؤرخين (٣) أن يعبروا عنها بالاصطلاح « ثورة الألواح الاثني عشر » .

ناحية اخرى تفرض التساؤل وتثير استفهامات مماثلة : الشرعية السياسية . متابعة تاريخ الحضارة الاسلامية يفرض علينا ان نطرح هذا التساؤل من أوسع الأبواب : هل عرف المجتمع الاسلامي معنى الشرعية السياسية ؟ ان الشرعية السياسية تعني في أبسط مفاهيمها تبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي . هذا المفهوم تردد بصورة او بأخرى ولو من خلال الاصطناع الحركي أو الالتجاء الى اختلاق الأصل الالهي في جميع مراحل الوجود الانساني . لو حاولنا ان نحلل تاريخ العلاقة بين الحاكم والمحكوم وعقب مقتل عثمان بن عفان لما وجدنا ، يقول أنصار هذه الاتجاهات الموجهة الى الدلالة التاريخية للتراث الاسلامي ، اي نص أو وثيقة ترتفع لتعبر عن وعي جماعي حقيقي من حيث اصول التبرير السياسي

---

(١) DE LACHARRIERE, Etudes sur les théorie démocratique, 1963, p. 210.

(٢) أورده احمد امين ، ضحى الاسلام ، جزء اول ، ١٩٢٨ ، ص ٢١٩ وما بعدها .

(٣) حامد ربيع ، سرفيوس تلليوس ، م.س.ذ. ، ص٢٩ وما بعدها .

للسلطة والسلطان . البيعة لم تكن سوى تعبير عن ارادة ارستوقراطية دينية تربعت لتساند صاحب السلطة ومنذ فترة الخلفاء الراشدين . بل وسرعان ما حطم تلك الارادة المصطنعة الخليفة الأموى الذى انتزع شرعية وجوده من خلال خديعة واكذوبة تجافيها أبسط الأخلاقيات مستغلا نبل على بن أبى طالب . ثم جاءت الثورة العباسية لتستند لا فقط الى القوة الغاشمة دون أن تعبر عن انطلاقة واعية من المجتمع السياسى بل الى فئة لا تمثل المجتمع الحقيقى ، دخيلة على عصب الجماعة السياسية ، فئة جعلت منها سندها واختارت منها أعوانها وحكامها ولو الى حين . مجتمع الشرعية لم يعرف الشرعية : هكذا يلخص هؤلاء طبيعة التراث السياسى الاسلامي (١) .

وكما لو كان كل هذا ليس كافيا لتدمير كل دلالة حضارية للخبرة الاسلامية فى منطلقاتها السياسية اذ يأتى فيضيف المحللون اختفاء مفهوم المعارضة السياسية فى تاريخ الحركات الاسلامية . المعارضة فى أوسع معانيها تعنى الرفض وعدم تقبل وجهة نظر الحاكم من منطلق التقييم الفكرى المرتبط والمتحدد بالتراث والأمانى القومية والأهداف الحركية . بهذا المعنى وجدت المعارضة فى التاريخ اليونانى وعبرت عنها اكثر من حركة واحدة فى التاريخ الرومانى فهل عرفتها الحضارة الاسلامية ؟ فى التصور الغربى الحضارات الشرقية تنصبفى بوتقةواحدة اساسها ان تلكالمجتمعات لم تعرف ولا تستطيع ان تعرف مفهوم الحرية . الاستبداد الشرقى احد النظريات التقليدية التى غمرت الفقه الأوربى خلال القرن العشرين (٢) . منذ العصور الوسطى المفهوم السائد هو ان الحضارة الاسلامية لم تعرف معنى المعارضة : المعارضة كتكتل جماعى يستطيع ان يقف فى مواجهة السلطان ولو من خلال اللاشرعية ليخلق نوعا من التوازن ازاء التعسف ولفساد الذى لا بد وان يفرضه استعمال السلطة . بهذا المعنى تحدث الفقه السياسى الغربى عن ما أسماه حق مقاومة الطغيان : مفهوم برز واضحا منذ القرن السادس عشر ولكنه يمتد منحيث أصوله الى مراحل سابقة بل والبعض لا يتردد فى ان يبحث عن مصادر بعيدة له فى الفقه اليونانى . المجتمع الاسلامى لم يقبل مفهوم المعارضة كحركة جماعية وان قبل فى بعض اللحظات الاستثنائية حق المواطن فى الرفض أو على الأقل فى عدم الخضوع المطلق للاستيعاب الفكرى للعقيدة السياسية السائدة . أى حركة جماعية اقتطعت دون رحمة وحتى لو تزعم تلك الحركة احفاد الرسول أو أولئك الذين ينتمون اليه برابطة الدم فلا شفيع لهم ولا وسيلة لحماية ارواحهم . ان المعارضة كرفض جماعى لا وجود لها فى التراث الاسلامى .

قبل ان نتساءل عن حقيقة المراحل التاريخية التى تكونت من خلالها هذه العناصر المختلفة لاطار عام اساسه رفض التراث الاسلامى كصفحة من صفحات الوجود السياسى فلا بد وان نطرح تساؤلا آخر ومن منطلق التنظير السياسى المطلق : فلنسلم ان الحضارة الاسلامية حضارة اوتوقراطية قائمة على القوة والعنف لا تسمح للوجود الفردى بأى تكامل او ابناع او تعبير عن ذاتيته ، فهل معنى ذلك ان الخبرة الاسلامية لا قيمة لها فى التراث السياسى ؟ ما هو التراث السياسى ان لم يكن الخبرة الانسانية فى جانبها السياسى ؟ أليس هو تحليل لمختلف ردود الفعل

---

(١) قارن : SOUTHERN, Western views of Islam in the middle ages, 1962, p. 132.

(٢) WITTFOGEL, Oriental dispotism, 1957, p. 413.

ازاء المواقف المتعددة ؟ وكما ان الحريه لها درجاتها فالعبودية لها مراتبها : بل وهناك مراتب للعبودية اقرب لنماذج الحرية من تطبيقات اخرى للعبودية ؟ ايها اقـــرب للحضارة اليونانية : نموذج الدولة المدينة فى عهد الرسول (١) أم النموذج الرومانى خلال حكم نيرون ؟ انه مبدأ النسبية الذى عرفه الفكر السياسى واطلقه ليجعل من متغيراته محور النظرية السياسية خلال الربع الثـانى من القرن العشرين . كذلك اليست العبودية خبرة ؟ واليست التطورات التى تقود الى العبودية لها دلالتها ولو السلبية فى نطاق تأكيد الحرية ؟ وبهذا المعنى ـ على الاقل ـ هل نستطيع أن ننكر على الخبرة الاسلامية انها تمثل قسطا أساسيا من الخبرة الانسانية ؟

ثم كيف نحكم على خبرة مقدما بأنها لا تنتمى الى عالم التراث السياسى دون ان تسبق ذلك تلك الدراسة العلمية الجادة التى تسمح بالتقييم الحقيقى ابتـداء من متابعة الخبرة وانتهاء بتحليل العلاقة بين تلك الخبرة ومتغيرات الوسط والبيئـــة الاجتماعية التى تنتمى اليها ؟يجمع اليوم المؤرخون ومن قدر لهم أن يتعرضـــوا بالمتابعة للتحليل العلمى الذى أخضع له التراث الاسلامى على التسليم بحقائق ثلاث :

أولا ـ لم تعرف حضارة كانت سيئة الحظ فى كل ما قدر أن تخضع له من دراسات وتحليلات كالحضارة الاسلامية . سوف نرى فى غير هذا الموضع أسباب ذلك وما ارتبطت به من وقائع تاريخية ، ولكن الأمر الثابت أن المستوى الأكاديمى للدراسات المرتبطة بالشرق الأوسط لا يماثله من حيث التدهور العلمى أى دراسة أخرى بالنسبة لأى مجتمع أو لأى حضارة اخرى بما فى ذلك المجتمعات والحضارات البدائية ورغم ان النموذج الاسلامى لا يقل اهمية ولو من حيث المتابعة التـاريخية من النمـوذج الكاثوليكى الرومانى الا أن جميع الدراســات كانت ولا تزال التى عرضت لهذا النموذج تمثل من حيث المستوى العلمى درجة من التخلف التى تدعو الى كثير من التساؤلات (٢) .

ثانيا ـ والواقع لو عدنا الى أولئك الذين تعرضـوا لهذه النواحى من الدراسـة وجدناهم ينقسمون اجمالا الى طائفتين : اما مؤرخون لم تقدر اهم المعرفة باللغة العربية وعليهم أن يستعينوا بمصادر غير مباشرة أو بمترجمين يسـاندون عملية بحثهم واستقصائهم عن الحقيقة أو مستشرقون لا يعرفون شيئا عن تقاليد البحث التاريخى ومنهاجية العلوم الإجتماعية .

ثالثا ـ أضف الى ذلك أنه أضحى من المسلم به أن فهم العالم الاسلامى يفترض التمكن الكامل على الأقل من أدوات ثلاث : اللغة العربية التى تسمح بالوصول الى المخازن للمعرفة معقدة ومركبة ، الفهم الحقيقى على الأقـــل للديانة الاسلامية التى تقف بمدركاتها جميع المصادر والأصول والتى تمثل المحور الحقيقى الذى يسمح بفهم الحضارة المرتبطة بذلك التصور الدينى ، ثم الالمام بأدوات البحث العلميـــة المنهاجية من منطلق التقاليد المعاصرة .

---

(١) ... التحليل الذى يقدمه لنا : WATT, Muhammad at Medina,

(٢) PAREJA, Islamologia, 1951, p. 2 — 3. وانظر فيما بعد ص ٢١١ .

كل هذا كان لا بد وان يؤدى الى تلك النتيجة التى رأينا بعض مظـاهر التعبير عنها والتى انتهت بالغاء ورفض صفحة كاملة تكاد تستوعب عشرة قرون ممتدة من المعاناة لتقدم نموذجا متميزا من الحركة والمواجهة السياسية (١) .

السؤال الذى بدأنا به هذه الدراسة لا يزال دون اجابة . والواقع ان جميع هذه التساؤلات فى حاجة الى مناقشة ودحض ، عملية لا يمكن أن تتم الا من خلال منطلق مزدوج أحدهما تاريخى لتفسير كيف نشأت وتكاملت هذه النظرة العامة من الرفض لأى موضع للتراث الاسلامى فى نطاق التقاليد السياسية ، وثانيهما تحليلى لابراز ما قدم وما يستطيع أن يقدمه ذلك التراث سواء للحضـارة العربية سـواء لبناء المجرد للاطار الفكرى للنظرية السياسية فى أنقى تقاليده . ان القول بأن هذا التراث هو الذى سمح للفكر الغربى بأن ينطلق من قيود وتقاليـد الجهالة التى فرضتها العصور الوسطى أولا وتعاليم الحضارة الكاثوليكية ثانيا ليس أمرا مبالغا فيه ولكن علينا أولا أن نفسر ذلك الاطار العام قبل أن نتابع الاجابة على بعض هذه التساؤلات ولو من منطلق التمهيد لعملية تحليل الوظيفة الحضـارية للتراث السياسى الاسلامى فى العالم المعاصر .

٩ عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وموضعها من الإتجاهات الفكرية المعاصرة

ليس هدفنا أن نتابع لتاريخ الفكرى للتعامل بين الحضارة الاسلامية والحضارات الاخرى ولكن بعض الملاحظات التى تثيرها عملية الرفض للدلالة السياسية للخبرة الاسلامية تفرض علينا بعض التأملات التى لا بد وأن توضح معالم الطريق الذى سوف يتعين علينا أن نسلكه فى عملية احياء التراث السياسى القومى .

أول هذه الملاحظات تنبع من ذلك التنـاقض الغريب الذى يفرضـه العـالم الاسلامى فى أوضاعه المعاصرة . تناقضات عـديدة تدعو للتساؤلات وتخلق مسـالك للتمزق وتفرض على كل من يتصدى لتحليل التراث الاسلامى السياسى نوعا من الغربة ازاء العالم الذى نعيشه . هذه التناقضات التى سوف نعرض لها فيما بعـد هى نتيجة وخاتمة لمجموعة سابقة من التطورات اللاحقة التى كان لا بد وأن تؤدى الى القاء الكثير من الغبار على مفهوم ودلالة الحضارة الاسلامية .

مما لا شك فيه أن الاهتمام بأى حضارة أخرى عبر القيم الذاتية يمثل استثناء فى التاريخ الانسانى . فالحضارة تعنى حضارتنا والباقى لا يمكن أن يكون الا تعبيرا عن الهمجية (٢) . والدين يعنى ديننا وما عـدا ذلك فهو تعبير عن الكفر والخـروج عن الطاعة الالهية : ما يعبر عن عكس ذلك هو استثناء لا موضع للقيـاس عليه . أن فلاسفة اليونان الذين ذهبوا يتلمسون الحكمة فى أرض مصر نظر اليهم على أنهم يمثلون نوعا من انواع الالحاد ازاء التراث اليونانى . وشيشيرون لم يتردد فى أن

(١) انظر المحاولة الجديدة بالتامل :
LEVY, The Social structure of Islam, 1962, p. 271.

(٢) SCHULZ, Principles of roman law, 1936, p. 19.

يعلن بأن أمته ليست فى حاجة لأن تتعلم من غيرها . تأتى الحضارة الاسلامية فتقدم استثناء لهذه التقاليد ؛ وهو استثناء سوف يقدر له أن يختفى لتعود القاعدة الثابتة وهى الربط بين ذاتية التراث وأسطرة التقدم والحضارة . الاهتمام بالحضارة الاسلامية وبالتراث الاسلامى من جانب العالم الغربى يؤكد هذه الحقيقة ويعكس طبيعة الأهداف المستترة خلف ذلك الاهتمام .

لو تتبعنا اهتمام العالم الغربى بالحضارة الاسلامية لاستطعنا أن نميز اجمالا ودون تفصيل بين مراحل خمس متتابعة : المرحلة الأولى حيث كان الاهتمام بالحضارة الاسلامية مقدمة ووسيلة للغزو الكاثوليكى الدينى للمجتمع الاسلامى . تعقب ذلك مرحلة وصفت بأنها حركة استشراقية هى فى حقيقتها تعبير عن محاولة الدفاع عن الذات فى مواجهة الغزو العثمانى . ثم تأتى مرحلة ثالثة يصير فيها الاستشراق أداة من أدوات الغزو الامبريالى . وسرعان ما يصير أيضا الاستشراق فى مرحلة رابعة أداة من أدوات الغزو الكاثوليكى للمجتمع غير المسلم ثم تأتى فتتوج هذه المراحل مرحلة الغزو الصهيونى وما ارتبط بها من تشويه للطابع القومى ومحاولة لالغاء الذاتية للتراث الاسلامى . مراحل خمس تعبر عن مواقف واضحة من التحيز متابعتها يفصح بشكل واضح عن حقيقة المعاملة الفكرية التى من خلالها ومن خلال قنواتها تمت عملية تقييم التراث السياسى الاسلامى .

لو عدنا الى مرحلة العصور الوسطى وبصفة خاصة فى نهايتها والى حد ما فى مشارف العصور الحديثة لوجدنا مفهوما معينا يسيطر على رجال الدين والكهنوت فى الحضارة الكاثوليكية . الفكرة السائدة هو أن المجتمع الاسلامى يجب ان يقاد الى الكاثوليكية والى المسيح من خلال التعاليم التى وردت فى القرآن (١) . ان هدف الحركات الفكرية والجهاد المسيحى خلال تلك الفترة هو اقناع العالم الاسلامى ان محمد من حيث جوهره كان كاثوليكيا وأن الاسلام من حيث طبيعته ليس الا حلقة بين الكاثوليكية والالحاد . اعقب ذلك حركة استشراق ارتبطت بحضارة عصر النهضة . حضارة عصر النهضة تبلورت بصفة خاصة خلال الفترة التى كانت الغزوات العثمانية تطرق فيها أبواب فيينا . فى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بل والى حد ما فى القرن الثامن عشر كان ينظر الى الخطر العثمانى على أنه أكثر تهديدا من أى خطر آخر لبقاء الحضارة الكاثوليكية . وذلك فى نفس اللحظة التى كانت قد بدات فيها التحولات الصناعية مع ما تفرضه من اهتمامات بالسوق الشرقى وما يقدمه العالم العثمانى من وسائل للاغراء بهذا الخصوص . وهكذا تجمعت فى الحضارة العثمانية العداوة من جانب والتعامل السلمى من جانب آخر لتبرر حركة الاستشراق (٢) . انها تعبير عن محاولة الدفاع عن الذات والغزو الاقتصادى فى مواجهة الامبراطورية العثمانية . خلال القرن التاسع عشر تحول الاستشراق ليصير اداة من أدوات الغزو الامبريالى . القرن التاسع عشر هو قرن الاستعمارات الفرنسية والبريطانية فى العالم الاسلامى . هو القرن الذى عاصر حملة نابليون فى مصر ، الانسحاب الفرنسى من مساندة محمد على ، الغزو البريطانى للمنطقة ، الاحتلال الفرنسى لمختلف أجزاء شمال افريقيا . الاستشراق أضحى أداة من أدوات الغزو الامبريالى ووسيلة من وسائل تنظيم عملية الادارة والتعامل

---

(١) انظر المصادر التى اوردها وات فى مؤلفه السابق ذكره عن اثر الاسلام فى أوربا العصور الوسطى ، ص ١٠٤ هامش رقم ١ وكذلك ص ٨٢ .

(٢) BERQUE, L'Orient second, 1970, p. 41

مع تلك المناطق . يعترف اليوم المؤرخون المحايدون بأن علماء الاستشراق طيلة القرن التاسع عشر كانوا يمثلون احدى الأدوات الثابتة لتنظيم عملية الاختراق الحضارى للمنطقة . فى نهاية القرن التاسع عشر ومع اشراقة التحول للكنيسة الكاثوليكية من السلبية الى الايجابية ، من عدم التعامل الى الغزو السياسى بدأت تبدو ملامح جديدة تعبر عن وظيفة أخرى لعمليات الاستشراق . برزت هذه واضحة فى تقاليد كنيسة روما وبصفة خاصة عقب وصول موسولينى الى الحكم : الاستشراق أضحى اداة من أدوات فهم العالم الاسلامى لاكتشاف نواحى الضعف ونواحى القوة بقصد منع فيضان الحركة الاسلامية فى المجتمعات البدائية واستقطاب القوى غير المسلمة او القابلة لأن تكون مسلمة وبصفة خاصة فى المجتمعات الافريقية والآسيوية . ثم تأتى فتكمل ذلك الحركة الصهيونية : منذ أن ارتبطت الحركة الصهيونية بالأداة الاسرائيلية وبدأ واضحا اهتمام الطبقة الحاكمة فى الدولة الجديدة فى أن تؤسس حركة سياسية فى منطقة الشرق الأوسط أساسها الغزو والاستيعاب كان على الدعوة الصهيونية أن تساند تلك الحركة من خلال عمليات تشويه من جانب وتفتيت للذاتية الحضارية من جانب آخر . منذ تلك الفترة وما ارتبط بها من أحداث خلال الربع الثانى من القرن العشرين بدأ الحديث بثبات عن الأصول اليهودية للحضارة الاسلامية وعن فضل اليهود على الحضارة العربية وعن عدم الأصالة للتراث السياسى الاسلامى (١) .

جاءت حرب الأيام الستة لتكمل هذا الاطار العام من التشويه للوجود السياسى العربى . فى أعقاب هزيمة حرب الأيام الستة اكتشف الرأى العام العربى فجأة حقيقة مزدوجة : من جانب ضعف الوجود السياسى للعالم العربى فى نطاق الصراع الدولى ، ومن جانب آخر تشويه الصورة الحقيقية للطابع القومى العربى فى الرأى العام الدولى . استيقظ ليجد نفسه ولا وزن لكيانه فى نطاق الكيانات الحضارية ورأى وسمع كيف ان صورة العرب لا تعكس ولا ترتبط الا بأقل الصفات مدعاة للفخر والاعتزاز (٢) .

على أن الواقع أن كلا من هاتين الحقيقتين تمتد جذورهما على الأقل الى أوائل القرن العشرين . منذ اختفاء الامبراطورية العثمانية وتمزيق أوصالها باسم حق الغزو حدث انهيار للوجود السياسى العربى والاسلامى . صحيح ان الامبراطورية العثمانية كانت صورة من صور الاحتلال والعبودية التى عانى منها المجتمع العربى الكثير ولكنها فى النطاق الدولى كانت تمثل الاستمرارية الاسلامية التى استطاعت أن تفرض وجودها الذاتى فى التطاحن العالمى . منذ أن اختفت الامبراطورية العثمانية ودون أن ترثها قوة محلية حيث كان الوارث الوحيد هو القوى الاستعمارية الأوربية فان القارة العربية لم يعد لها أى وزن فى نطاق التعامل الدولى . كذلك فان تشويه الطابع القومى العربى يعود الى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ولكن مما يثير التساؤل ذلك الارتباط الزمنى بين الاتفاق الودى الذى حدد مناطق النفوذ بالنسبة للصراع الفرنسى الانجليزى فى منطقة الشرق الأوسط وظهور أول مؤلف من عالم متخصص يقدم بأسلوب علمى تعميقا لاتهامات وتحيلا لأبعاد النقص

---

(١) قارن حامد ربيع ، فلسفة الدعاية الاسرائيلية ، ١٩٧٠ ، ص ١٨٧ وما بعدها .

(٢) CHILDERS, The road to Suez, 1962, p. 36.

والتخلف التى ترتبط بالصورة القومية العربية (١) . منذ تلك اللحظة بدأت بشكل واضح حملة تشويه عجيبة لتبرز العربى والمسلم على أنه صورة من صور الوحشية والأنانية والتخلف التى تجمعت فيها أسوأ الصفات .

الذى حدث فى أعقاب هزيمة يونيو لم يكن الا نتيجة منطقية ومفروضة لتطورات طويلة من النقص الفكرى وعدم الأيناع الحضارى فى العالم العربى بدأت منذ القرن التاسع عشر على الأقل وجاءت الأخطاء العربية المتراكمة خلال العشرين عاما الأخيرة لتضاعف من ضخامة هذه التطورات ولتدعم من تعميقها عملية استغلال الحركة الصهيونية لهذه الأخطاء وبطريقة علمية ومنظمة وبدهاء لا موضع للمناقشة فى قوته وبعد نظره .

وقد كان من الطبيعى فى أعقاب هذه الحوادث أن نفرض على انفسنا هذا السؤال : ما هى حقيقة الطبيعة العربية ؟ من هم العرب وما الذى يمثلونه كحضارة ؟ ما هى حقيقة التراث الاسلامى الذى تعكسه تلك الحضارة التى ارتبطت بالتاريخ والوجود العربى ؟ ما الذى قدمته الحضارة الاسلامية والتراث الاسلامى كجهود خلاقة فى بناء تراث الانسانية المعاصرة ؟ ثم قبل كل شىء آخر ما هى حقيقة الذات القومية التى تستتر خلف جميع هذه التساؤلات ؟

لا نزعم تقديم اجابة على جميع هذه الاستفهامات ولكن الأمر الذى يجب أن نؤكد عليه أن تلك الصورة المشوهة التى خلقتها تراكمات تاريخية متتابعة ومختلفة كان لابد وأن تترتب عليها بعض تناقضات العالم الاسلامى الذى نعيشه(٢) . يجب أن نعلنها صيحة وأن نجعل من محاولة احياء التراث السياسى القومى مدخلا لتخطى تلك الحقيقة وهو ان الانسانية لم تعرف حتى اليوم مجتمعا امتلأ بالتناقضات كالمجتمع العربى . هذه التناقضات التى نعاصرها أدت فى اغلب الأحيان لأن تعكس نتائجها الوخيمة على نظرة العالم الغربى الى تراثنا السياسى . ولنتذكر بعض مظاهر تلك التناقضات .

أول هذه التناقضات يدور حول العلاقة بين الاسلام والعروبة : أن الاسلام دعوة عالمية . والعروبة تمثل اصلا عرقيا يرتبط بلغته القومية . فلماذا الربط بين الاسلام والعروبة ؟ ولماذا هذا الربط الذى وصل الى حد استبعاد ما يمثل عدم التلاحم بين الاسلام وغير العروبة ؟ الواقع أن علينا أن نعترف بأن هذا التناقض لم يكن الا نتيجة للخلط بين ما يمكن أن يسمى بالتطبيق العربى للحضارة الاسلامية وما يجب أن نطلق عليه التراث السياسى الاسلامى . أن الثانى أكثر اتساعا رغم

---

(١) الى جوار المؤلفات العامة التى احلنا عليها بخصوص تحليل الطابع القومى المصرى أنظر ايضا :

WENDELL, The evolution of the Egyptian national image, 1972. p. 279.

(٢) BERQUE, Langages arabes du présent, 1974, p. 266.

ان الأول يمثل المرحلة الحاسمة والتطبيق الأصيل بل والنموذج الوحيد للنقاء الحركى فى تاريخ الحضارة الاسلامية كخبرة للتعامل السياسى (١) .

على أن التناقض الحقيقى يبرز عندما ننتقل الى الأوضاع النظامية التى يواجهها العالم العربى فى خبرته المعاصرة . أن أول ما يدعو للتساؤل هو كيف نلاحظ تناقضا أن لم يكن تعارضا واضحا بين الطبيعة الرجعية للنظم السياسية والطبيعة التقدمية للاوضاع النظامية المرتبطة بالحياة الخاصة . ولنوضح مرادنا : بينما نجد تركيا وتونس يقدمان نماذج واضحة لنظم سياسية لا يمكن أن توصف الا بأنها تعبير عن التقاليد البالية للاوضاع البرلمانية والنيابية وانها تكاد تكون من حيث الواقع اذناب للراسمالية اليمينية نجد أن هذه النظم هى التى استطاعت أن تخطو خطوة واضحة الى الامام من حيث التخلص من النظم الاجتماعية التقليدية بما فى ذلك التعدد فى الزوجات وامكانيات الطلاق بالارادة المنفردة على سبيل المثال . يواجه ذلك تناقضا آخر يفرض بدوره أكثر من استفهام واحد : النظم السياسية التى تزعم التحرر والانطلاق اذا بها تعبر عن جمود وتحجر فى الالتزام الدينى . فى سوريا وفى العراق وفى مصر نبتت نظم سياسية تعلن بصورة أو بأخرى تجردها عن النظم التقليدية وارتباطها بحركات تجديد اشتراكية واضحة مع خلاف فى جزئياتها وتفصيلاتها رغم ذلك فلم يعرف أكثر تعصبا من تلك النظم ازاء الالتزام الدينى وما ارتبط به من مواقف أو تصرفات . لنذكر على سبيل المثال كيف أن احد الكتاب الذى نشر مقالا فى مجلة « جيش الشعب » فى دمشق حول أدوات خلق الرجل العربى الجديد وذكر من بين تلك الأدوات الفكرية ضرورة وضع حد للايمان بالله وبالدين وبجميع تلك القيم التى سادت المجتمع السابق على الثورة انتهى بالقبض عليه ومحاكمته هو ورئيس تحرير تلك المجلة بل وفى اليوم التالى للقبض عليه خرجت جريدة « الثورة » تعلن أن ذلك الكاتب لم يكن الا احد أدوات وكالة المخابرات الأمريكية ولم يضع حدا لحالة الاضطراب التى سادت الأوساط الحكومية كنتيجة لذلك المقال سوى أزمة يونيو والتى انتهت بحرب الأيام الستة . وليس هذا بالنموذج الوحيد فقد أثبتت الأحداث أن النظم التقدمية لم تستطع أن تمنع اطلاق الشعارات الدينية فى صورة جامدة وتعصبات عنيفة لم تعرفها اى نظم سياسية أخرى ولنذكر على سبيل المثال مذابح

---

(١) العلاقة بين الاسلام والعروبة علاقة مركبة . فكما ان الاسلام لا يمكن تصوره دون الاصل العربى حيث ان الاسلام هو دعوة عقائدية تقوم على مبدأ مفهوم الاقناع من خلال الاتصال ، وثيقته القرآن الذى دون باللغة العربية . ولا يجوز لنا ان نفهم ان اللغة فى العملية الاتصالية هى مجرد رمز او تعبيرات لفظية : انها مفاهيم وادب للتعامل ومنطق لتطويع الارادة المعنوية . كذلك فان العروبة احد عناصرها الاسلام : ان المجتمع العربى قد يضم ويحتضن اقليات غير مسلمة ولكنه يجب ان ينظر اليه على انه بما فى ذلك تلك الاقليات غير المسلمة ليس الا بلورة تاريخية لمجموعة من القيم من تكاملها خلال الاجيال المتعاقبة والتراكمات المختلفة تكون ما نستطيع ان نسميه بالحضارة الاسلامية . اذا أردنا أن نعبر عن هذه العلاقة الدفينة بين الاسلام والعروبة لاستطعنا ان نتصور دوائر ثلاث كل منها مستقلة عن الاخرى رغم تقاطعها مع تلك الدوائر الاخرى : العروبة ، الاسلام ، الحضارة الاسلامية . الملاحظة الثانية التى تفرضها هذه العلاقة بين الاسلام والعروبة تقودنا الى مقارنة مماثلة بين الكاثوليكية والمجتمعات اللاتينية . لقد ظلت حتى وقت قريب الحضارة الكاثوليكية ينظر اليها على انها امتداد وتفاعل مع المجتمعات اللاتينية الثلاث : ايطاليا وفرنسا واسبانيا . بل ولم يقتصر الامر فى هذه العلاقة على انتكون الامتدادات فقط حضارية اذ تعدى ذلك الى عملية اختيار امراء الكنيسة . وفقط خلال فترة العشرين عاما الاخيرة بدات هذه النظرة يصيبها شىء من التفتت برز ايضا فى عدد الاساقفة حيث اتجهت السلطة البابوية العليا وضد رغبة القوى التقليدية فى الفاتيكان لادخال لا فقط اساقفة لا ينتمون الى هذه الدول الثلاث بل وايضا غير اوربيين وملونين . انظر :

NOBECOURT, Paul VI et le monde moderne, in Le Monde diplomatique, novembre 1975, p. 34.

الموصل فى مارس ١٩٥٦ وما أعقب حريق المسجد الأقصى فى أغسطس ١٩٧٠ ثم الصدامات المتتابعة فى الهند واندونيسيا وايران وأفغانستان خلال الأعوام الخمسة الأخيرة (١) .

والواقع أن كل ذلك يرتبط بنوع آخر من التناقضات لا تقف عند حد العلاقة بين القوى السياسية والاجتماعية بل تتسرب فى النموذج المعاصر للمواطن العربى فى ممارسته اليومية . ان المسلم العربى الذى انقطع عن الاقتناع بالاسلام والذى لم يعد بالنسبة له الاسلام يمثل اى نظام حقيقى للقيم لا يزال يحافظ على قواعد الممارسة الدينية فى حياته اليومية . لقد انقلبت الحقيقة الدينية الى مجموعة من الطقوس الشكلية التى لا يزال المسلم العربى بل وهو ماركسى وشيوعى يتمسك بها وبدلالتها فى تعامله اليومى .

جعبة تاريخية من التحليل والتشويه ، مجموعة سلوكية من التناقضات ، رغم ذلك فلابد وأن نتساءل : هل يعنى هذا أن حضارة عصر النهضة لم تستطع أن

---

(١) فلنوضح مرادنا من هذه الملاحظات . ان الواقع هو أن العالم العربى يعبر عن مرحلة من مراحل انعدام الوزن والاختلال فى السلوك سواء من جانب الحاكم أو المحكوم . وهو تارة ليستطيع أن يتخطى التناقضات أو السلوك غير المنطقى وغير المتجانس يلجأ الى نواحى أخرى يجد فى الضرب عليها وتضخيمها وسيلة من وسائل اشباع الذات الفردية أو على الاقل القاء غبار يمنع من بروز تلك التناقضات .

لقد درج العالم العربى ورغم ماضيه الذى يرفض مثل ذلك السلوك ، على أن يهرب من مواجهة الحقائق . ولعل المأساة الحقيقية مردها أن قيادات العالم العربى وهى بطبيعة تكوينها قيادات متعفنة لا تصلح لأن تواجه مشكلة التجديد الفكرى والحضارى ، وهى من ثم تلقى بذاتها فى أى تيار فكرى تشعر بانه قد يقدم لحركاتها المبررات الكافية لخلق الشرعية سواء ازاء النظم السابقة عليها أو فى تعاملها مع الجماهير العريضة . وهكذا نلحظ كيف أن أقصى النظم التقليدية وأقصى النظم الثورية تتفق فى بعض الاحيان فى اطلاق شعارات دينية واحدة وهى شعارات تعبر جميعها عن مظاهر سلوكية شكلية لا تعكس الواقع الحى ولا ترتبط بحقيقة الممارسة . الاولى اى النظم التقليدية بدعوى المحافظة والثانية اى النظم التقدمية بدعوى التمسك بالتقاليد تنتهى بأن تعلن عن عجزها بخصوص عملية التطوير الحضارى والاصلاح النظامى . من جانب آخر نلحظ أيضا كيف أن النظم التى تؤمن بضرورة الاقبال على التقاليد السياسية الغربية كما عرفتها الجماعات الاوربية قبل الحرب العالمية الثانية اعتقدت بأن التقدم والتحرر لا يعنى مجرد استقبال فقط أسلوب الممارسة السياسية بل لا بد ليكتمل ذلك التصور أيضا نقل نماذج التعامل الاجتماعى الاوربى والغربى الى الواقع العربى . ومن هنا برزت فكرة الغاء تعدد الزوجات والغاء مفهوم الطلاق بالمعنى الاسلامى التقليدى . هذه الظاهرة لم تقتصر على تونس وتركيا والمغرب بل تعدت ذلك أيضا الى المجتمع المصرى . ورغم ان هذه الظاهرة فى المجتمع المصرى برزت واضحة فى الاعوام الاخيرة الا انها فى حقيقة الامر ترتبط تاريخيا بنفس الظاهرة الاخرى التى تعرفها اليوم تونس وتركيا والمغرب لان هذا التصور فى واقعنا المصرى يعود فى حقيقة الامر الى الربع الاخير من القرن الماضى . والواقع أن الخلط بين النظم السياسية أى نظم الممارسة الحكومية ونظم التعامل الاجتماعى على مستوى العلاقات الفردية هو دخيل فى تقاليدنا الاسلامية والعربية . الفقيه – وهذه ظاهرة عامة اشترك فيها أغلب الائمة وعلى وجه التحديد الائمة الاربعة – لم يكن يسمح لنفسه بأن يتعرض بالافتاء لاى ناحية من نواحى السلطة اى تلك التى نصفها اليوم بأنها التعامل السياسى . عملية الربط بين المواقف الفكرية والايديولوجية والنظم الاجتماعية لا تبرز الا فقط فى المجتمعات غير الناضجة . وسوف نرى فى موضع آخر كيف أن كل ما ألقى على نظام الاسرة فى التقاليد الاسلامية وكل ما أخذ عليه أضحى اليوم موضع مناقشة وتساؤل بما يؤدى الى التأييد والاستجابة بل ومن منطلق التحليل العلمى الوضعى المجرد أيضا فى المجتمعات الغربية .

انظر وقارن :

BILL, LEIDEN, The middle east : politics and power, 1974, p. 25; GIBB, The heritage of Islam in the modern world, in International Journal of Middle East Studies, 1970, p. 3, 221; 1971, p. 129.

كذلك انظر ملاحظات المرجع الاول ص ٢٥ هامش رقم ١ وثبت أول بالمصادر ص ٢٦٧ – ٢٦٩ .

ترتفع الى مستوى فهم حقيقة التراث السياسى الاسلامى ؟ هل نستطيع أن نلغى كل ما تقدمه جهود العلماء الغربيين دون استثناء فى محاولة فهم التراث السياسى الاسلامى فى صورته الحقيقية وفى نقائه التاريخى ؟ وهل كل ما كتب يعكس سوء نية ورغبة واضحة وثابتة فى القاء النقائص على التراث السياسى الاسلامى ؟

مما لا شك فيه أن الاجابة على هذه التساؤلات بالايجـاب لا يمكن أن تكون محايدة . فهناك أولا مجموعة من الدراسـات لابد وأن نسلم بحسن نيه اصحابها أيضـا وهم يرفضون التراث الاسـلامى وينظرون اليه على أنه تعبير عن التخلف الحضارى ولنذكر نماذج ثلاثة تعبر عن هذه الحقيقة : الأول وتقدمه لنا الدراسات التاريخية للاسلام التقليدى التى جعلت منطقها فى تحليل الظاهرة الاسـلامية الأوضاع المعاصرة للمجتمعات الاسلامية . كثير من مؤرخى الحضارات الشرقية خلال القرن التاسع عشر وفى محاولة فهم النماذج المختلفة المرتبطة بالتراث الاسـلامى سواء فى العالم العربى (١) أو فى شبه القارة الهندية أو فى وسط آسيا أو فى النموذج التركى انطلقوا فى تفسيرهم لتلك الأوضاع من خلال مرآة تاريخية أساسها المفاهيم التى فرضتها النظم الليبيرالية وظاهرة الدولة القوميـة . وكان من الطبيعى أن يقودهم ذلك الى فهم خاطىء وادراك غير صحيح للتراث السياسى الاسـلامى . ساعد على ذلك ان قسطا ضخما من المعلومات نقلها رحالة أوربيون عاشوا فى الأوساط العربية والشرقية ولم يحتكوا خلال تلك المعايشـة الا بأسـوأ العناصر المحلية التى ترتبط فى اغلب الاحيان بالاقليات والتى تسيطر عليها اهداف وغايات لا يمكن أن تعكس الاصالة التاريخية أو مفاهيم العزة العـربية . ثم يأتى فيكمل تلك المجموعة من الكتابات التى قد توصف بحسن النية التحليلات الماركسية لما اسمى فى حينه الأسلوب الآسيوى للانتاج . أشهر علماء الاجتماع خلال القرن التاسع عشر ابتـداء من اوجست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر تعرضوا للظاهرة الاسلامية ولكن من منطلق الخلط بين الجماعة الآسيوية كنموذج للعلاقة الانتاجية والتراث الاسلامى للوجود السياسى (٢) . أعقب ذلك مجموعة من الكتـاب ارتبطوا بالثورة الشيوعية وجعلوا من فكرة رفض القيم الاسلامية هدفا أساسيا بقصد وضع حد للتميز القومى الاسلامى وللمعارضة السياسية فى جنوب روسيا من جانب تلك الأقليات المنتشرة فى الأقاليم التى ارتبطت بالتاريخ الاسلامى .

رغم ذلك علينـا أن نعترف بأن المحاولات الحقيقية لتنظيف التراث الاسـلامى لا نزال ندين بها للعالم الغربى . واذا كانت نقطة البداية بهذا الخصوص تعود لأول وهلة للفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية واللاحقة للحرب العالمية الأولى فان هذا لا يمنع من أن لها مصادر بعيدة . منذ قيام الحركة النازية فى المانيا والفاشستية فى ايطاليا برزت حركة علمية ضخمة فى وسط أوروبا بقصد تحديد الدور الخـلاق الذى لعبته حضارات العصور الوسـطى فى بناء عالم أوروبا المعاصرة . النظرة التقليدية كانت تسيطر عليها فكرة واحدة ثابتة وهى أن العصور الوسطى لم تكن سوى فترة خمول وركود وانها تمثل صفحة قاتمة فى تاريخ الحضارة الأوروبية .

---

(١) قارن أيضا : KELIDER, The struggle for arab unity, in The World today, vol. XXIII, 1967, p. 792.

(٢) TURNER, Weber and Islam : Critical study, 1974, p. 140.

فى محاولة لايناع الفكر القومى فى ايطاليا وفى المانيا برزت مدرسة تاريخية تزعمها « كلاسو » فى جامعة روما و « لوبتوف » فى جامعة ميونخ أساسها محاولة ازالة الغبار الذى علق با لتراث المرتبط بحضارة العصور الوسطى وبقصد اثبات الأصالة القومية والوظيفة التاريخية للتقاليد المحلية الايطالية من جانب والجرمانية من جانب آخر فى عملية خلق حضارة عصر النهضة . وعندما نتحدث عن حضارة العصور الوسطى فاننا نقصد اساسا حضارات ثلاث : الجرمانية فى الشمال ، الكاثوليكية فى الوسط ، ثم الاسلامية فى الجنوب . عملية التجديد هذه التى قادت الى احياء التراث الألمانى من جانب وتدعيم الاستمرارية الايطالية فى التراث اللاتينى من جانب آخر كان لا بد وأن تقود بطريقة تلقائية الى الاعتراف بالدور الخلاق الذى لعبته الحضارة الاسلامية فى خلق العالم السياسى الذى منه نبعت حضارة عصر النهضة . وهكذا برزت أسماء لعلماء البعض ينتمى الى الأوساط الايطالية كالعالم المشهور « كوادرى » والبعض ينتمى الى التقاليد الألمانية كالمؤرخة « هونك » نستطيع أن نعرف من خلالها شيئا عن حقيقة تراثنا فى العالم الغربى بدقة وحياد (١) .

هذه الحركة رغم ذلك لها أصول بعيدة ، تبدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر عندما برزت المدرسة التاريخية النقدية التى تكاملت بفضل الجهود الألمانية وبصفة خاصة جهود « مومسن » وزملائه الذين انكبوا على الحضارة الرومانية والاغريقية فى محاولة بعثها من جديد . هذه المنهاجية النقدية عندما طبقت على التراث الاسلامى وبصفة خاصة الفترة المرتبطة بحياة الرسول وخلفائه الراشدين قادت الى تصورات جديدة والى ايناع مختلف أساسه التعامل مع الحقيقة التاريخية من منطلق الواقعية وليس من منطلق التصور الدينى (٢) . ثم جاء متغير آخر ينبع بدوره من الثورة الفرنسية ويحدد نموذجا جديدا للتعامل مع المصادر الاسلامية وهو حركة التحرير لليهودية الأوروبية . قد يبدو هذا القول متناقضا مع ما سبق وذكرناه بخصوص الصهيونية ولكن الواقع ان هذا التناقض لا وجود له فاليهود خلال القرن التاسع عشر وبصفة خاصة خلال النصف الأول منه وقبل ايناع الحركة الصهيونية خلال الربع الثانى من القرن العشرين اطلقوا اهتماماتهم نحو الحضارة الاسلامية بخلفية فكرية تختلف عن الخلفية الكاثوليكية : الحنين الى الحركات الصليبية لا موضع له ، الاهتمامات التبشيرية لا وجود لها ، بل الشعور بالانتماء للاصل الواحد كان مبررا وبطريق غير مباشر لجعل التحليل محايدا ان لم يتضمن نوعا من الدفاع عن الأصالة الاسلامية ، أضف الى ذلك أن الدراسات اليهودية التى قامت على أساس أحياء التراث اليهودى بما فى ذلك التلمود وملحقاته ، والتى قامت على أساس عملية التجديد الفكرى للحضارة اليهودية من منطلق التقاليد الاسلامية ابتداء من أسحق بن ميمون واتباعه ما كان يمكن الا أن تؤدى الى تدعيم الاهتمام بالتراث الاسلامى وجعل منطلق هذا الاهتمام رفع الخبرة الاسلامية الى مستوى الاطار الفكرى لتحليل الواقع المعاصر ولو فى بعض ابعاده . ثم يأتى فيكمل ذلك اتجاه لاحق أساسه الدراسة الميدانية للنماذج العربية والاسلامية فى محاولة كشف مباشرة لطبيعة وخصائص المجتمع الاسلامى . المدرسة الانثروبولوجية بمختلف نماذجها ما كان يمكن الا أن تقود الى رفض تلك التعميمات التى مردها الانطباعات

---

(١) **WATT, Muhmmad : prophet and states man, 1969, p. 241.**

(٢) **QUADRI, La philosophie arabe dans l'Europe médievale, 1960, p. 314.**

الذاتية والتى عرفها التراث الفكرى الغربى قبل الحرب العالمية الأولى على وجه الخصوص (١) .

فى مواجهة هذا الصراع الفكرى بمختلف عناصره ، أين موقف العالم العربى ؟ وأين جهود الجامعات ومراكز البحوث العربية والاسلامية من عملية احياء التراث السياسى الاسلامى ؟

فلنذكر بعض الوقائع ولندع التساؤلات تفرض نفسها (١) .

---

(١) جدير بالمقارنة
LACOSTE, Ibn Khaldoun, 1969, p. 241; DER LEEUW, Phanomenologie der Religion, 1956, p. 443.

(٢) التراث الاسلامى خضع لحملات عديدة وموجات متباينة من التشكيك لا فقط فى بعده السياسى بل وكذلك فى كل ما يتعلق بنموذج التعامل الاجتماعى كما قدمته تلك الحضارة . الخصوم تناولوا بالتشكيك أيضا الخصائص السلوكية للممارسة الاجتماعية ، وعلى وجه التحديد نظام الاسرة كما قدمته التقاليد الاسلامية . ورغم أن هذه النواحى الاخيرة لا تدخل فى نطاق هذه الدراسة الا أن التعرض لها بايجاز يدعم أيضا من الاهداف التى نسعى اليها بخصوص عملية احياء التراث حيث سوف نجد كيف أن التصور الاسلامى لظاهرة الاسرة انما يعبر عن خصائص تبرز بشكل واضح مدى عصرية ذلك التصور أو على الاقل تؤكد أن ذلك التصور له مزاياه وله قوته .

قبل أن نحاول هذه المعالجة الموجزة علينا أن نتذكر بعض الكليات التى وردت فى خلال هذه الدراسة والتى يجب أن نحدد دلالتها بدقة . ميزنا بين الدين الاسلامى والحضارة الاسلامية فما المقصود بكلمة الحضارة ؟ ان الحضارة يجب أن تفهم على أنها مفهوم مجرد ينبع ويتحدد بالقيم الجماعية . هذه القيم تتمركز حول عناصر ثلاث : الوظيفة التاريخية للمجتمع أولا ثم قواعد الممارسة فى الحياة اليومية ثانيا واخيرا مجموعة القيم المثالية التى تعكس التصور الذاتى للوجود الجماعى ثالثا . كذلك فعلينا أن نفهم أن كلمة الجماعة يقصد بها ذلك العنصر البشرى الذى فى أقصى مراتبه يصير مرادفا للامة والذى هو أداة الحضارة ومحورها من حيث الواقع حيث أنه هو الذى يخلق الحضارة وهو أيضا الذى يخضع لها . التعبير القانونى عن ارادة الجماعة هى الدولة والفرد هو الوحدة النهائية التى تصب فيها جميع المفاهيم السياسية .

لو اردنا معالجة هذا التشويه وابراز كيف انه يتضمن قسطا من الكذب ان لم يكن على الأقل من المبالغة ، فان خير منهاجية نستطيع أن نصل منها الى اجابة واضحة هى أن نبدأ بطرح هذا السؤال : ما هى حقيقة اتجاهات التطور المعاصر لظاهرة الاسرة ؟ واذ نجيب على هذا السؤال سوف نلحقه باستفهام آخر : الى أى حد هذا التطور المعاصر أكثر اقترابا أو اكثر ابتعادا من نظام الاسرة كما وضعت خصائصه التقاليد الاسلامية ؟

لو حاولنا أن نحدد بايجاز حقيقة التطور المعاصر لظاهرة الاسرة للاحظنا أربعة عناصر واضحة لا تسمح بالشك يؤيدها التحليل التجريبى للظاهرة الاجتماعية : المساواة بين الرجل والمرأة ، تبسيط العلاقة الزوجية بين الطرفين ، احتمالات التغيير الثابتة من جانب اى من الطرفين ، استقلال التربية والتكامل النفسى للطفل عن كلا الابوين . تنبع جميع هذه الخصائص من حقيقة واحدة : تعقد الحياة الاجتماعية . التطور العلمى أبرز الكثير من النواحى التى كانت خافية ازاء تحليل ظاهرة الاسرة فى التقاليد الاسلامية . والواقع أن أكثر ما كان يعاب ولا يزال على نظام الاسرة فى التقاليد الاسلامية نستطيع ان نحدده فى النواحى التالية :

أولا ــ ظاهرة تعدد الزوجات .

ثانيا ــ ظاهرة الطلاق .

ثالثا ــ شرط التكافؤ فى الزوج .

رابعا ــ عدم الاعتراف بظاهرة التبنى .

خامسا ــ قواعد الحضانة وتمييز الرجل على المرأة

الابحاث الميدانية جميعها تتضافر على ان هذه العناصر تكاد تكون لازمة فى المجتمع المعاصر التطور .

فيما يتعلق بتعدد الزوجات فالدلالات التجريبية لم يعد لها حصر . ان العلم قاد الى اطالة فترة الحياة وقد اثبت بفضل التقدم فى العناية والرعاية الصحية قدرة الرجل على ممارسة الحياة الزوجية الى سن متقدمة حيث يمكن القول اجمالا بأن الرجل العادى يستطيع ان يمارس حياة زوجية خلال فترة تتراوح ما بين خمسين وستين عاما . التقدم العلمى لم يستطع ان يحقق شيئا بهذا الخصوص بالنسبة للمرأة التى لا تزال تخضع لصرامة الطبيعة ومن ثم فحياتها الزوجية بمعنى الممارسة لا تتجاوز ثلاثين عاما وقد تنخفض الى خمسة وعشرين . ومن ثم فيصير من الطبيعى حماية للاوضاع المشروعة ولمنع التحلل الاخلاقى ان يكون =

أولا ــ سبق وذكرنا كيف أن الاسماء الحقيقية التى قدرت لها الدراسة العميقة ولو جزئيا للفكر السياسى الاسلامى تعود الى الحركات القوسية فى ايطاليا والمانيا . علينا ان نعود الى « كوادرى » أو الى « هونك » لنستطيع أن نفهم شيئا عن حقيقة تراثنا السياسى دون أن نستطيع أن نجد من الدلائل التى كان يجب أن تنبع من واقعنا الثقافى ومن تراثنا العلمى المحلى ما يؤكد أو ينفى ما يقوله أولئك العلماء الغربيون .

ثانيا ــ فاذا أردنا أن نبحث عن عرض علمى للفكر السياسى الاسلامى فى واقعه العربى لما وجدنا سوى موقف ندين به لعالم يهودى أى « روزنتال » . فقط فى ذلك المؤلف نستطيع أن نجد عرضا كاملا بطريقة علمية تأبى الا التحليل الوضعى المحايد ولو شكليا لمختلف عناصر الفكر السياسى الاسلامى .

ثالثا ــ أضف الى ذلك النا نعلم انه توجد حاليا فقط بمكتبات الاستانة حوالى مائة مخطوطة فى علم السياسة الغالبية العظمى منها لم يقدر لها بعد النشر أو التحقيق ولا الدراسة والتحليل نستطيع أن نذكر منها على سبيل المثال علم السياسة للامام الرازى الذى يعود الى القرن الرابع الهجرى ثم جوامع السياسة الذى ينسب الى الفارابى الى جوار سلوك المالك فى تدبير الممالك لابن أبى الربيع .

رابعا ــ كذلك من المعلوم أن الفكر اليونانى انتقل من الحضارة الأوروبية عن طريق ملخصات الفارابى وابن سينا لأرسطو وافلاطون والتى ترجمت الى اللاتينية بفضل المترجمين اليهود ، هذه الدراسات اليوم هى موضع دراسة وتحليل فى جميع المعاهد الأوروبية والأمريكية ، ومع ذلك فلا يوجد فى منطقة الشرق العربى بأجمعها أى متخصص أو معهد يتناول هذه النصوص بما تستحقه من اهتمام بل ويكفى أن نتصور أن هذه الاصول اللاتينية لا توجد منها أى نسخة فى اى مكتبة

=

من حق الزوج استكمال فترة قدرته الطبيعية بأن يعدد من زوجاته . بل ويسوق بعض علماء التحليل السلوكى ناحية اخرى قد تكون اقل وضوحا وتنبع من فكرة الدور الاجتماعى . ذلك أن الرجل اكثر قدرة على الانتقال من طبقة الى طبقة ولو فى الامد البعيد نسبيا . وهكذا قد يبدأ عاملا وهو فى العشرين من عمره ليصير فى قمة الهرم الاجتماعى وهو فى الخمسين من عمره . من الطبيعى أن الرجل يتجه الى اختيار الزوجة التى تعبر عن وضعه الاجتماعى أو تقترب منه والزوجة التى تصلح لان تشارك عاملا لا تمثل نفس الخصائص التى يجب أن تتوفر فى الزوجة التى يجب أن تشارك مديرا لمصنع أو ما فى حكمه . ومن ثم فان تغير الوظيفة الاجتماعية يفرض فتح الباب لامكانية تعدد الزوجات .

فيما يتعلق بالطلاق فان الحديث بخصوصه أضحى لا موضع له .

كذلك فيما يتعلق بشرط التكافؤ .

كذلك فيما يتعلق بالنواحى الثلاث الاخرى ودون دخول فى تفاصيل لا تسمح بها هذه الدراسة فان الابحاث الميدانية صريحة واضحة . لقد ثبت ان أغلب حالات الطلاق ترتبط باختفاء شرط التكافؤ من جانب الزوج كما أبرزته لنا اكثر من دراسة واحدة فى المجتمعات الغربية . أيضا لوحظ أن حالات الجرائم مع الابوين ، الاب والابنة أو الام والابن ، تعود فى أغلب الاحيان وترتبط مع علاقة تبنى اى علاقة اسرية مصطنعة : كذلك لوحظ بأن الفتاة التى تنشأ مع غير والدها حتى لو كان والدها متزوجا من غير أمها تعانى من اضطرابات نفسية عنيفة وتحلل فى شخصيتها . ان الفتاة التى تنضج مع والدتها المطلقة او المتزوجة من غير والد الفتاة لا تشعر بالانتماء . ان الانتماء عاطفة ترتبط برب الاسرة وهى تشعر بتلك العاطفة وتنمو فى ذاتها عندما تنضج مع الوالد حتى لو كان الوالد متزوجا من غير امها .

أليست هذه جميعها تعاليم ثابتة تقود الى قواعد نظام الاسرة فى الحضارة الاسلامية ؟

ما نود أن نذكر به هو اننا لا ندافع عن هذا النموذج وانما نذكر بأنه نموذج له نواحى قوته وانه يجب أن يعالج على انه تطبيق من تطبيقات التنظيم الاجتماعى الجديرة بالعناية والتامل ومن ثم بالاهتمام والتحليل .

عربية ــ فى أغلب الأحيان ــ وان علينا لنستطيع أن نطلع عليها أن نلجأ الى مكتبات باريس أو برلين أو روما .

ان التراث الاسلامى السياسى ظل ولا يزال حتى هذه اللحظة مجهولا من ابنائه مجهلا من غير أبنائه (١) .

قد يبدو من هذا ان الاهتمام بالتراث الاسلامى حديث لا يبعد الى أكثر من عدة أعوام . على أن هذا يتضمن شيئا من المبالغة . فالاهتمام بالتراث الاسلامى ليس حديثا ، بل ويعود الى العصور الوسطى . دانتى فى الكوميديا الالهية لا يتردد فى أن يخصص موضعا لابن رشد وابن سينا ، جيته يتحدث عن محمد صلى الله عليه وسلم بأعجاب وتقدير ، رينان يدعو قومه الى تلقى المبادىء الخلقية من أرض الحكمة والأديان .

على أن هناك فارقا بين الاهتمام بالتراث ومعالجة التراث بقصد احياء ينابيع الفكر القومى . ان التطور الذى يعانيه الفكر العربى المعاصر فى اعادة تقييم نفسه بالبحث عن مصادره الحقيقية والذاتية وبقصد تحديد وظيفته الخلاقة فى التراث الانسانى وبهدف ابراز وجوده المستقل سياسيا وغير سياسى عن مختلف التيارات الأخرى المتصارعة بغض النظر عن مسبباتها لا يمكن أن يعود لأكثر من عشرة أعوام. لقد ظل العالم العربى وحتى وقت قريب يؤمن بأن أصالته هى فى الابتعاد عن مصادره وان قوته هى فى استقبال الخبرة الأجنبية . وهو اليوم فى هذه المحاولة التى نقودها فى البحث عن مصادره الأولى فى تاريخه الذاتى انما يعيد الى الذهن نموذجا آخر مماثل عرفته الانسانية الأوربية فى أوائل القرن التاسع عشر : المجتمع الألمانى فى أعقاب هزيمة بروسيا أمام نابليون وعقب الطوفان الفرنسى باسم ثورة الأخاء والحرية وعندما وجدت المانيا نفسها تركع أمام قنصل فرنسا ، فقد كان

---

(١) مما لاشك فيه أن مناقشة أسباب تدهور الحضارة الاسلامية عقب عظمة ايناعها لا يزال فى حاجة الى مؤرخ من وزن « جيبون » يستطيع ان يكرس حياته للإجابة على هذه التساؤلات ، حضارة استطاعت خلال قرن ان تخلق اكبر امبراطورية عرفتها البشرية حتى اليوم ومع ذلك لم تعرف كيف تظل متماسكة . سرعة فى التكامل واجهتها سرعة فى الانحلال والتحلل . فهل مرد ذلك يعود الى طبيعة المجتمع العربى أم الى الطبيعة الاخلاقية لتلك الحضارة او كلاهما. الحضارة الاسلامية ظلت فى جميع مراحل تالقها دائما حضارة اخلاقية : انها ترفض ان تقابل العدو الا من منطلق انسانى وتابى الخديعة وترى فى الاقناع والاقتناع مقدمة لازمة لاى محاولة للتطويع والاستئصال . وهى لذلك تؤمن بحق الاقليات فى ان تظل محافظة على تميزها الاجتماعى . ومن هنا يبرز التساؤل : هل هذا ادى الى اضعاف الجسد حيث سمح للجيوب الخلفية ان تنطوى على نفسها لتنقض على القوة المركزية عندما تعكس هذه الاخيرة بدورها اى نوع من انواع الضعف والاسترخاء ؟ رغم ذلك فان سؤالا جانبيا يطرح نفسه بهذا الخصوص : لماذا الاقليات التى قدر لها ان تملك فكرا سياسيا رغم تميزه فهو يعبر عن خصائص ومعالم التصور الاسلامى ؟ سؤال فى حاجة الى تعميق واجابة شافية . ولكن الذى يعنينا بخصوصه هو ان نتذكر استثناء واحدا : اقباط مصر . ان هؤلاء لم يقدر لهم فى كل تاريخهم حتى اليوم اى محاولة او تعبير عن تميز او قدرة على التحليل السياسى . ايضا هنا التساؤلات تطرح نفسها : هل لان هذه الاقلية ظلت تنظر الى الاسلام على انه عدو ومن ثم لا تستطيع ان تتعامل فكريا من منطلق مسالكه ومدركاته ؟ ام ان ذلك يعود الى انها تمثل استمرارية التقاليد الفرعونية التى بدورها لم تعرف اى نوع من انواع التصور السياسى ؟ وهل هذا يفسر لماذا الحركات اليسارية انما نبتت اساسا من عناصر الاقلية القبطية كاسلوب غير مباشر لتحطيم العنصر الدينى سواء كان مسيحيا او مسلما ؟ انظر وقارن :

WATT, Islam and the intgeration of society, 1970, p. 211.

ورد الفعل فى الفكر الألمانى عميقا وقاسيا (١) . بدأه فيشت بحديث سجله له التاريخ باسم « حديث الى الأمة الألمانية » القاه فى شكل سلسلة من المحاضرات فى أكاديمية برلين وسرعان ما تبعه الألمـان القوميون وعلى رأسهم « سافينى » ، اهرينج وميللر وغيرهم فى عملية البحث عن الذات القومية الألمانية استطاعوا بجهود خـلاقة تنظيف التراث الألمانى مما علق به من حضارات أو قيم دخيلة عليه وان يمكنوا بفضل هـذه الجهود الشعب الألمانى من أن يستعيد ثقته فى نفسه (٢) . هـذه القوى الفكرية التى أبرزت حقيقة الوجود السياسى الألمانى وخصائص طابعه القومى وطبيعة الارتباط بين تراثه الفكرى ونماذجه السلوكية ، هى التى مكنت ألمانيا الحديثة من أن تفرض وجودها على العالم وان تأبى رغم جميع هزائمها الا ان تقف شامخة بنفسها ترفض أن تختلط بغيرها من مظاهر التراث الانسانى (٣) .

---

(١) أنظر التفاصيل فى حامد ربيع ، نظرية التطـور السياسى ، محاضرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧٢، ص ٩٢ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، فلسفة الوحدة العربية ، محاضرات معهد الدراسات العربية ، ١٩٧٧ ، ص ٢٨ وما بعدها . وقارن أيضا :

TALMON Political mesianism, 1960, p. 177;
DAWSON, The german empire and the unity movement, 1919, p. 43;
BENAERTS, L'unité Allemande, 1958, p. 21.

(٢) أيضا جدير بالاهتمـام ورغم أنه لم يلق عناية من العلماء حتى هذه اللحظة دراسة ما نستطيع أن نسـميه علم النفس الاسلامى . الواقع أن متابعة تقاليد العلوم الاجتماعية فى التراث الاسلامى يؤكد وكما سوف نرى ذلك تفصيلا من خلال معالجة هذا النص الذى نقدم له كيف أن النظرة النفسية للتحليل الاجتماعى طغت على التقاليد الاسلامية . الاسماء بهذا الخصوص عديدة لا حصر لهـا بل ان أحد الفروع التى تميز بها الانتاج الاسلامى ما نستطيع أن نسميه بعلم « الفراسة » والذى لا يعدو ان يكون تحليلا للعلاقة بين التكوين العضوى والابعاد النفسية للسلوك. كذلك نستطيع ان نضيف من ناحية أخرى ظاهرة عامة لدى كل من تعرض للتحليل الاجتماعى وهى ترجمة المفاهيم الى سلوك وسوف نرى ذلك واضحا فى كتاب شهاب الدين ابن ابى الربيع . أضف الى ذلك أن العودة الى المؤلفات الطبية تبرز مدى اهتمام علماء الطب فى التراث الاسلامى بما يمكن ان نسميه « بالطب النفسى » . ابو بكر الرازى يعلن فى مؤلف له بعنوان « الطب الروحانى » بان « مزاج الجسم تابع لاخلاق النفس» . ونستطيع ان نضيف ناحية رابعة التى تدور حول الاهتمام بما اسماه أكثر من عالم واحد « التعبر» وهو نوع من انواع التحليل السلوكى اساسه التنبؤ بالمستقبل والاعداد له . بل لو تعمقنا فى التحيل النفسى لوجدنا صورا اخرى اكثر اهمية لا تزال فى حاجة الى الدراسة المقارنة وازالة الغبار عما يحيط بها . دراسة الاحلام وما تعنيه أحد التطبيقات التى يجب ان تثير الانتباه . انظر حامد ربيع، مقدمة فى العلوم السلوكية ، م.س.ذ ، ص ٣٣ وما بعدها .

(٣) قد يتساءل القارىء ازاء ما سبق وذكرناه من أن عمليات الاستشراق كانت مقدمة ثابتة للحركات الاستعمارية والتغلغل الاوروبى وطالما ان هذه العمليات الاستشراقية قد اختفت فهل يعنى ذلك اننا ازاء مرحلة جديدة فى قصة التعـامل بين الشرق العربى والغرب الراسمالى ؟ تساؤل مشروع يتضمن قسطا من الحقائق ولكن النتـائج التى قد وصـل اليها مثل هذا الاسـتفهام انما تعبر عن سـذاجة حقيقية . الحركات الاستشراقية قد اختفت وتاكيدا لذلك فقد صفيت جميع الجمعيـات الدوليـة والمؤسسات الاوربيـة التى كانت ترعى تلك الحركات . وهذا طبيعى اذ أن الاستعمار الاوربى قـد ختم صفحة تاريخه . على انـنا يجب أن نتـذكر من جانب آخر ان الغزو الفكرى له وسائله العديدة والتفضيل لوسيلة على اخرى او تشكيل اداة معينة بخصائص متميزة انما يعكس حقيقة مزدوجة : طبيعة الحضارة الغـازية من جانب وخصائص الاطار الدولى من جانب آخر . الاستشراق لم يكن سوى نقل لمفاهيم الحضارة الكاثوليكية حيث فكرة التبشير هى المحور الحقيقى للتعامل . الغزو الاستعمارى اليوم ينبع من منطلق الدول العملاقة وليس من منطلق الدولة القومية . وهو يعبر عن عصر المجتمع الجماهيرى حيث الكم هو المتحكم فى تصور ومدركات القوى الغازية . ومن ثم فقد تخلت مفاهيم الحركات الاستشراقية لتحل محلها فكرة الابحاث الميدانية التى غمرت المجتمعات العربية واضحت هى « موضة العصر » . ولنذكر القارىء بطبيعة هذه الابحاث الميدانية التى تجريها الجامعـات ومراكز البحوث ولحساب اجهزة خفية تنتهى عند وكالات المخابرات التى تعمل بتعاون تام مع اجهزة صنع وتنفيذ السياسة الخارجية : استمارة جمع معلومات تعدها الأجهزة الاجنبية

ترى هل نستطيع أن نعيد هذه الصفحة (١) وأن نكتبها بلغة عربية !

وتبعث بها الى العاصمة العربية حيث علماء محليون تغريهم المادة من جانب وبريق الحج الى العواصم الكبرى من جانب آخر يتولون تنفيذ تلك الاداة لجمع المعلومات التى ترسل الى تلك الاجهزة الاجنبية حيث الخبراء يتولون تحليلها واستخلاص نتائجها .

ولعل هذه الحقيقة تطرح عدة تساؤلات :

(الاول) مسئولية الجهات المسئولة عن الامن القومي العربى . كيف تسمح تلك الاجهزة بمثل هـــذه الابحاث وبهذه الصفاقة التى جعلت علماء بل ومديرين لجامعات لها تاريخها ينخرطون فى هذه العملية دون حياء أو خجل ؟

(الثانى) جدوى هذه الابحاث . الخبرة التى نعيشها وبصفة خاصـــة تلك التى أبرزتها أحداث ايران تؤكد أن هذا الاسلوب يملك نقائصه . والواقع ان المجتمع العربي يملك ضميره التاريخى الذى لا يستطيع اى بحث ميدانى ومهما جمع من معلومات أن يمسك بتلابيبه او يكشف أبعاده سوى العالم الذى استطاع آن يعايش من الداخل ويتفاعل مع الحقيقة الاجتماعية .

(الثالث) رغم ذلك فان هـــذه الابحاث ذات اهميـــة خطيرة بصدد تخطيط السياسات الكبري فى تعاملها مع المنطقة العربية . والنماذج قدمناها فى غير هذا الموضع . ولكن الذي يعنينا ان نؤكد عليه هو ان عمليات التسلل والاغراق والتسميم فى ذاتنا القوميـــة لا تزال عـــلى قدم وساق . وان احياء التراث القومى هو أحد الاعمدة التى سوف تسمح لتلك الذات بأن تعود وتقف على قدميهـــا شامخة عنيفة قادرة على ان تقبل التحدى وترفض الانحناء .

انظر تفاصيل اخري في حامد ربيع ، اطـــار الحركة السيـــــاسية فى المجتمـــع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ٧٤ وما بعدها .

(١) انظـــر الموقف العربي ، يونيو ١٩٧٩ ، ص ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثانى

التعريف بالتراث السياسى الإسلامى

١٠ التراث الإسلامي وموضعه من بناء النظرية السياسية:

الاهتمام بالتراث (١) كما سبق وذكرنا ليس مجرد تعبير عن فضول علمي . انه الطريق أيضا الى المعرفة بالذات . ورغم ان وظيفة التراث السياسي الاسلامي لم تخضع بعد لدراسة متكاملة ، ورغم ان هذا ليس موضع الافاضة في تفاصيلها الا

---

(١) ما المقصود بكلمة تراث ؟ هل نستطيع من منطلق التنظير السياسي التحديد بمدلول هذه الكلمة والتعريف بمقوماتها بوضوح ودقة ؟ مما لاشك فيه أن التقاليد عرفت بشكل أو بآخر دلالات مختلفة وقبلت استعمالات معينة دون أن يعبر ذلك عن تصور واضح للمفهوم الوظيفي وأبعاده المختلفة من حيث البناء الفكري للظاهرة التراثية . رغم ذلك فلو أردنا أن نؤصل المعاني المختلفة المرتبطة بمفهوم التراث ودون أن يعني هذا التأصيل اطلاقات في دلالاته ، نستطيع أن نميز بين تطبيقات ثلاث كل منها يحمل ولو لا شعوريا تصورا مختلفا ودلالة متميزة . فمن منطلق التقاليد الانسانية التي عرفها العالم الغربي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي تقوم على مبدأ العالمية والوحدة البشرية في تراكم الخبرات وترابط التراكمات بمعنى وحدة الوجود الانساني وتقدمه الثابت المستمر في خط واحد يتجه دائما الى الامام بغض النظر عن ذبذباته الجزئية أو المرحلية ، يصير مفهوم التراث مرادفا لكل ما تقدمه الحضارة من اسهامات في تطور الوجود الانساني. بهذا المعنى التراث لا يرتبط بحضارة معينة ولا يتوقف على علاقة استمرارية ثابتة في داخل حضارة واحدة ، بل ينظر الى الوجود البشري على أنه عملية تزاوج واخصاب وعلى ان كل حضارة بهذا المعنى لها بعدها الخلاق الذي من حصيلته دون اي قيد من حيث المكان او الزمان تتمثل عجلة التطور الانساني . هذا المعنى يصير منطقيا ويعكس الاستمرارية الفكرية في عصر يتحدث عن مبدأ القانون الطبيعي وعن حريات الشعوب وعن عالمية الانسان وانسانية التطور السياسي . انه عصر الانفتاح الفكري وبغض النظر عن فشله عقب ذلك في القرن التاسع عشر عندما سيطرت الانانية القومية وجاء الانغلاق العنصري ، فان مفهوم التراث بهذا المعنى ان هو الا تعبير عن حضارة عصر النهضة . يأتي العالم العربي ودون وعي وتدبر ودون مواجهة فكرية صريحة ليقدم لنا تطبيقا آخر لمعنى كلمة التراث . انه مجموعة المبادىء والقيم التي تقلها السلف الى الخلف أو بعبارة أخرى لا تصير الكلمة مرادفا للاسهامات الحضارية وانما تعبير عن عملية التكاثر الذاتي . التراث بهذا المعنى هو ليس الا تطبيق لمعنى الاستمرارية في الدلالة المباشرة للتعامل اليومي وكما يترك الأب لابنه أو لأبنائه مجموعة من المنقولات أو العقارات المادية ذات القيمة الاقتصادية فكذلك كل جيل وكل مرحلة حضارية تترك للجيل اللاحق أو للاجيال اللاحقة مجموعة من المعاني والمثاليات التي يتكون منها ذلك التراث الذي يصير بعبارة أخرى الثروة المعنوية التي على الخلف أن ينميها وان يحافظ عليها . بهذا المعنى التراث في التقاليد العربية يصير تعبيرا عن الاستمرارية الذاتية والترابط المستمر الثابت بين جيل وأجيال أخرى : أنه العلاقة المعنوية التي ترتفع عن مستوى عامل التوقيت الزمني لتصير حقيقة مطلقة لا تتقيد من حيث الزمان وان تقيدت من حيث اطار التعامل وحقيقة الترابط الحضاري. هذا المعنى الثاني في حقيقة الأمر لايمكن الا ان يعكس علاقة دينية ووظيفة حضارية للمجتمع الديني . هذه العلاقة الدينية هي التي تخلق الاستمرارية الثابتة والتي تجعل المنظر للوجود السياسي والحضاري يرى في الماضي ما هو خير من الحاضر لان الماضي هو تعبير عن الاصول الاولى حيث الترابط أكثر التحاما مع رسالة الأنبياء والمرسلين . وهكذا كلما اقتربنا من الأصول الأولى للحضارة الدينية كلما كان هذا أدعى الى التعامل المباشر مع الركائز الأصيلة للتراث بمعنى الثروة الحضارية والمعنوية التي علينا ان نتمسك بها ونتعامل معها على أنها تعبير عن المثاليات المطلقة . على ان كلمة التراث يمكن ان تحمل معنى آخر بل لو عدنا الى القرن التاسع عشر ومن منطلق التقاليد الأوربية وعلى وجه التحديد التقاليد الالمانية الأصيلة لوجدنا الكلمة تحمل مدلولا ثالثا . التراث في تقاليد المدرسة التاريخية الالمانية هو عودة للاصول والتقاليد الجرمانية =

أننا يجب علينا منذ الآن ان نذكر بايجاز بأبعاد تلك الوظيفة فى الفقه السـياسى

=

التى ميزت الممارسـة والتعامل فى مجتمع البرابرة الذى سبق واستقل عن الحضارة الكاثوليكية والغزو الرومانى . التراث لم يعد هنا يعنى التقدم الحضارى والابناع الفكرى وانما أضحى مجموعة من الممارسات والتقاليد فى التعامل مع الحياة اليوميـة ارتبطت بجماعة معينة . فالجماعـة الجرمانية القديمة لم تكن نعبر عن أى تقدم حضـارى بل انها كانت توصف بأنها نموذج للهمجية والوحشية فى أسوأ صورها . ولكن هذا لم يمنع من أنها استطاعت أن تخلق تقاليد وقواعد للتعامل أكثر تعبيرا عن الطابع القومى وأكثر ارتباطا بخصائص ذلك الوجود الانسـانى بغض النظر عن تقييمها أو الدفاع عنها من حيث المثاليات المجردة . العودة الى هذه التقاليد بمعنى نماذج الممارسة لا تعنى سوى أن هذه التقاليـد أكثر ترابطا مع تلك الطبيعة البشرية وأن المجتمع السياسى فى لحظات انطلاقه يجد من تاريخه ماهو أكثر صلاحية لخلق رداء التعامل من استقبال تقاليد أخرى غريبة عليه ، ومهما عبرت عن مثالية أو تقدم حضارى فانها لا تترابط ولا تعبـر عن حقيقة الطابع القومى موضـع التعامل . الواقعية السياسـية تفرض دلالتها : أيها أكثر صلاحية ، رداء تعودنا عليه بغض النظر عن قيمته ومثاليته أم رداء غريب علينا لم يثبت بعد صـلاحيته مهما امتلك من عناصر القيم والمثاليات ؟ التجديد الحضارى بهذا المعنى يجب أن ينطلق من مبدأ العودة الى الذات لأن هذه العودة تعنى اكتشـاف الخصـائص والقيم السـلوكية المترابطـة والمعبرة عن الطابع القومى موضـع الانطلاق الحضـارى . لا يعنينا بهذا الشأن ان تلك القيم تعنى أو تتضمن خطوة جديدة فى تاريخ التقدم الانسانى ولا يعنينا أنها تتضـمن قيما عالية أو مبادىء وأخلاقيات سياسية . بل أنها قـد لا تتجاوز مجموعة من الطقوس والشكليات التى ارتبطت بواقع اجتماعى معين . انها فى حقيقة الأمر ليست الا مجموعة من التراكمـات السـلوكية التى تعبـر عن دلالة الخبـرة الذاتية والمعـاناة الجماعية بمعنى البحث عن حاول مقننة لمواجهـة مشـاكل التعامل اليـومى والجماعى من منطلـق النماذج المتتابعة التى سـار عليها الآباء واحترمها الاوائل وقدس دلالتها التاريخ الماضى القريب أو البعيد . وهكذا فان التراث فى هذا المعنى المحدد يصير لأول وهلة نوعا من عبادة الأصنام ولكنه فى حقيقته تعبير عن التمسك بالتقاليد واحتـرام العـرف التاريخى وتقـديس لدلالته وهنا تبرز واضحة الأسباب التى جعلت الفقه الالمانى فى لحظة معينة يرفض كل ماله صلة بالقوانين والتشريعات الفرنسية التى بلورها ما أسمى فى حينه تقنينات نابليون ويفضل احترام العرف وجعلـه أساسا للبناء القانونى وللنظام الوضـعى للتعامل المدنى طيلة القرن التاسع عشر مخالفا بذلك جميع الاتجاهات التى سيطرت على التعامل التشريعى فى القارة الأوربية .

وهكذا تصير المعانى الحقيقية لكلمة التراث مختلفة ومتميزة : فالمعنى الغربى والعربى يعنى مجموعة من القيم والمثاليات ، ولكنه فى نطاق التقاليد الغربية ينظـر الى الانسانية ككل لا يتجزأ والى الجهود الفردية الخلاقة على انها تأتى فتنصهر فى اطار واحد من التكامل هو التعبير عن جهود الفرد فى طريقه الى النبوغ الحضارى . انه بهـذا المعنى يعيد التقاليد اليونانية فى أرقى مفاهيمها وهو يلغى علاقة الاسـتمرارية الزمنية ويكاد بحكم منطق عصر العقل والنور يتخطى مرحلة العصور الوسطى ليعود الى الاصول الرومانية وتلك اليونانية باسم مفهوم التراث . المفهـوم العـربى ينطلق من نظرة أكثر تحـديدا وأقل عالمية . ان التراث رغم أنه مجموعة من القيم والمثاليات الا أنه لا ينبع الا من الذات فما قدمته انسانية غير اسلامية لا يعنينا ولكن كل ما قدمه الخلق والابتكار الاسلامى هو تعبير عن التراث وبقـدر ترابطـه مع التقاليد الأولى بقـدر قـوته وقيمتـه التراثية . التراث فى المدرسة التاريخية الالمانية لا يصير قيما ومثاليات وانما نماذج سلوكية للتعامل ولا ينطلق من مبـدأ النبوغ الخـلاق وانما هو امتداد لفكـرة الفاعليـة والواقعية .

أين نحن من هذه المعانى الثلاث ؟

مما لاشـك فيه أن كلا من هـذه التطبيقـات تملك نقائصها . فالتراث بالمعنى الأول أى الغربى هـو تعبير عن تجرد وانطلاق فى عالم المقارنات الحضارية أكثر من أن يكون أساسا لخلق بناء نموذج للتعامل اليومى . والمعنى الاسلامى هو تأكيد لنظرة ضيقة تحمـل الكثير من معانى العنصرية والمحافظة السياسـية والايمان بان التطـور لايمكن الا ان ينطوى على فلسفة تشاؤمية تقف من الماضى موقف العبـادة ومن المستقبل موقف الشك والتردد . التـراث فى تقاليد المدرسة الالمانية يصير نعرة وتجمدا وينتهى بان يجعل من مفهـوم التراث مبررا فكريا لرفض كل ما قدمته التقاليد الجديدة والخبرة الانسانية فى نطاق التجديد السلوكى .

كذلك من ناحية أخـرى لو عدنا الى التقاليد الفكرية الغربية لوجدنا الغمـوض والتناقض وعـدم الدقة يحيط بمفاهيم ثلاثة لو فهمت بمعنى واسع لكادت أن تصير مرادفا كل منها للآخر . ثقافة ، حضـارة ، تراث . واذا كانت عملية التحديد بمفهوم التراث تفترض أيضا تحديدا واضحا بما يعنيه من خلق التمييز والتميز بين هذه المفاهيم الثلاثة فان العودة الى التراكمات الفكرية المتصـلة بهذه المفاهيم الثلاثة لا تغنى ولا تشبع . وتزداد خطورة ذلك الاضطراب حيث ان كل جماعة لها تقاليدها بل وان التعبير اللغـوى عن كل من هـذه المفاهيم قـد يختلف وقد يتناقض . رغم ذلك فبعض الملامح العامة التى نسـتطيع ان تتلمسـها فى التقاليد الفكرية المعاصرة تسمح بتقديم مجموعة من العلامات القابلة لأن تنير معالم الطريق .

=

المعاصر . هناك أولا الوظيفة التاريخية والتى سبق ولمسنا بعض نواحيها حيث ان

اول هذه النواحي يرتبط بمفهوم الثقافة . فالثقافة في اصولها اللغوية تعنى الاخصاب من جانب الذى يفترض تعامل معين بالزرع والعناية من جانب آخر وجميعها ترتبط بارضية صالحة لذلك التعامل . كلمة ثقافة في أصلها تعود الى كلمة مشتركة مع زراعة الأرض . وبهذا المعنى تصير الثقافة نوعا من أنواع الممارسة للملكات الذهنية . وهكذا تصير الثقافة لاول وهلة اداة الفرد للتقدم والايناع الذهني. ورغم أن بعض الاتجاهات الفلسفية تتساءل : هل الثقافة تخلق حقا السعادة : أم أنها تقود الى نوع من الشقاء والتمزق ؟ والسؤال الثانى الذى يطرحه الفقه الفلسفى عن طبيعة الثقافة بمعنى هل هى تعبير عن خصائص جماعية واقتصادية أم أنها تملك وجودها المستقل والذاتى فى التطور السياسى والاجتماعى فاذا كان ماركس والمدرسة المادية التاريخية يصف الثقافة بانها تعبير فوقى أو بانها فى اصطلاحاتنا قوة تشكل وليست قوة مشكلة اى خالقة للبلورة الهيكلية للمجتمع السياسى والوجود الحضارى فعلى العكس من ذلك هناك اتجاه آخر يقف من هذه النظرة المادية او الجدلية نظرة الرفض أو التشكيك . على أن الذى يعنينا على وجه الخصوص هو الا ننظر الى الثقافة على أنها تعبير عن الترابط بين ظاهرة المعرفة بالقراءة والكتابة والتقدم الحضارى . فخلال الفترة الأخيرة ترسبت فى الأذهان فكرة مفادها ان المثقف هو الشخص الذى لا يوصف بانه امى وأن التقدم الحضارى هو وليد الانتشار الثقافى بهذا المعنى . بعبارة اخرى أن المجتمع الذى تسيطر عليه الأمية لا يعكس مستوى ثقافى معين ولا يمكن أن يوصف الا بانه تعبير عن خصائص التخلف الحضارى . الذى يعنينا أن نثيره هو أن المعرفة بالقراءة والكتابة ليست هى الثقافة وكذلك فان الثقافة ليست هى الحضارة . ان المعرفة بالقراءة والكتابة هى قدرة معينة على فك رموز الاتصال من خلال أساليب معينة فرضها التقدم التكنولوجى. الثقافة انما تعنى امتلاك نظام معين من القيم يسمح بتقييم المواقف والحكم عليها . بهذا المعنى الثقافة هى مجموعة من المدركات تترابط فيما بينها فى اطار واحد متماسك يسمح بان مقدمات معينة لابد وان تقود الى نتائج معينة . ومن ثم نفهم أن المثقف قد يكون أميا وايضا المتقن للقراءة والكتابة قد لا يكون مثقفا . ولنتذكر على سبيل المثال أن جميع الأنبياء والرسل لم يعرفوا القراءة او الكتابة .

الحضارة خطوة أكثر ضيقا واكثر عمقا من الثقافة. كلمة الحضارة فى أوسع معانيها تعنى نظاما للقيم حيث بعض ملامح التقدم نحو المثالية لابد وان تعبر عنها تلك القيم . بعبارة أخرى أن كلمة الحضارة تثير فى الذهن ماهو تعبير عن نموذج للتقدم أو للمثالية . ورغم ان البعض قد يتصور الحديث عن حضارات فطرية الا ان هذا التصور يجب ان نتقبله بكثير من الحذر . ان مفهوم الحضارة لا يمكن ان نفصله عن مفهوم التقدم ، على ان التقدم الذى يعنينا بهذا الخصوص ليس بالمعنى المادى فى أساليب التعامل مع الحياة وانما بالمعنى المثالى فى تقييم المواقف والحكم عليها من منطلق الأخلاقيات . وهكذا نلمس كيف أن الثقافة تتضمن الحضارة وليس العكس . فالحضارة انما تعنيها فقط تلك الجزئيات المرتبطة بالقيم وهى لايمكن الا أن تعكس مستوى معين من التقدم فى التعامل مع القيم فضلا عن ذلك التماسك الذى يخلق تصورا معينا فى التعامل مع مشاكل الوجود والحياة .

وهذا يقودنا الى مفهوم التراث : فكما أن الكلمة لو فهمت بالمعنى الواسع لتضمنت كلا الثقافة والحضارة فان التحديد الوظيفى لهذا الاصطلاح يعنى الاقتصار على قسط معين من الحضارة وقد تمركز حول متغيرين أساسيين: الاستمرارية والتميز فلا موضع للحديث عن التراث دون استمرارية . كذلك فان التراث وقد فهم بالمعنى القومى سواء أخذ على أنه تراكمات سلوكية أو مفاهيم معنوية وخلقية ، فانه لا يبرز فى صورته الواضحة والوظيفية الا عندما تتأكد فكرة المقارنة بين تراث وتراث اى بين ما قدمه سلف لخلف ومالم يقدمه ذلك السلف أو ما قدمه سلف آخر لخلف آخر . ان التراث فى حقيقته يصير بهذا المعنى نوعا من الذاتية الحضارية حيث الايناع والتكامل ياتى فيترابط مع التوالد والتكاثر فتختلط القيم بالممارسة والتقاليد بالطابع القومى بشكل أو بآخر .

والخلاصة ان التراث يصير فى تصورنا مجموعة من القيم التاريخية المرتبطة بجماعة معينة وقد قدر لها ان تترابط مع تلك الجماعة لا فقط كحقيقة فردية أو معنوية وانما كممارسة جماعية استقرت ولو خلال فترة محدودة من الزمن وترسبت فى الوعى الجماعى والتقاليد فاذا بها اضحت علامة من علامات تلك الجماعة ومظهر من مظاهر التعبير عن الانتماء الى تلك الجماعة . أو بعبارة أخرى ان التراث يفترض عناصر ثلاث : قيم ، وممارسة ، واستمرارية. القيم فى ذاتها هى نوع من المعرفة والثقافة ولكن الممارسة لتلك القيم حيث أن الممارسة تعنى الخبرة وقد تحددت زمانا ومكانا وموضوعا تقودنا الى نطاق الحضارة . ولكن ليست كل حضارة تراث . ان التراث هو ذلك القسط من الحضارة الذى ترسب من خلال استمرارية معينة فاذا به تقليد متماسك بغض النظر عن مدى احترام ذلك التقليد وطول الفترة الزمنية التى تعبر عنها الاستمرارية . وهكذا فان الاستمرارية لا تفرض التماسك الزمنى الذى يربط الحاضر بالماضى بعلاقة ثابتة لا تنفصم ولكنها تقف عند حد الترابط بين بعض مراحل الوجود الحضارى .

التراث الاسلامى يكون من جانب صفحة هامة بغض النظر عن تقييمها بما لها وماعليها

=

قد يبدو لاول وهلة أن هناك خلط فى مفاهيمنا بين الثقافة والحضارة والتراث وان الفوارق بينها لا وجود لها او على الأقل هى شكلية لا تعبر عن حقيقة التميز فى المدركات . أليست جميعها تتبلور حول نظام القيم ؟ وقد يبدو هذا الخلط المتصور أكثر وضوحا عندما نقصر كلمة التراث على ما اسميناه بالتراث الفكرى : أليست أمهات الفلسفة السياسية جزء لا يتجزأ من الحضارة ؟ والايتحدث البعض عما يسمونه التراث الحضارى ؟ رغم ذلك فان هذا الخلط لا أساس له من الصحة . مما لاشك فيه أن هناك علاقة ارتباط وترابط بين المفاهيم الثلاثة ولكن الفوارق واضحة لا تقبل المناقشة . فالثقافة لا تتعامل مع القيم الا ونحن بصدد التحديد الديناميكى لمفهوم المثقف . المثقف هو من يستطيع أن ينقل الثقافة كحقيقة مجردة الى واقع التعامل والممارسة اليومية من منطلق تقييم موقف معين والحكم عليه ايجابا أو سلبا . نظام القيم يصير بهذا المعنى بالنسبة للمثقف اطار للاحالة ولكنه يظل مستقلا عن مفهوم الثقافة . الحضارة تنقلنا الى مستوى آخر حيث محور التحليل يدور حول ما قدمته تلك الحضارة من تصور ذاتى لمجموعة معينة من المثاليات يتمركز حولها ذلك التصور . القيم بهذا المعنى ومهما حاولت التجرد فهى دائما نسبية ومهما انطلقت فى اطار التنظير فهى لايمكن الا أن ترتبط بخبرة تاريخية محددة . وهكذا الثقافة حقيقة مطلقة انسانية لا تعرف القيود من حيث الزمان أو المكان على عكس المفهوم الحضارى الذى يصير نسبيا الى أقصى حدود النسبية . ليس من الغريب أن نتحدث عن حضارة اسلامية فى العصر العباسى الأول خلافا لحضارة اسلامية فى عصر الخلفاء الراشدين . ورغم أن مثل هذا [illegible] قد تجيبه بعض النقائص الا أن الدلالة واضحة تحتفظ بمعانيها المرتبطة باستخدام مفهوم الحضارة . التراث ينقلنا الى مستوى آخر أكثر دقة واكثر تحديدا : انه تلك القيم وقد انطلقت من مفهوم الممارسة وقد ترابطت هذه الممارسة فى شكل تراكمات ليست فقط فكرية بل كذلك نظامية وحركية . التراث يمكن ان يعرف بانه جزئية من الحضارة ، ولكن الحضارة أكثر اتساعا واكثر شمولا . مما لاشك فيه ان التراث الفكرى يمثل مرحلة انتقال تربط مفهوم التراث فى معناه الضيق بمفهوم الحضارة بمعناه الواسع ولكننا سوف نرى فيما بعد كيف أن النظرة التراثية للفكر قادتنا الى ان نحدد مصادر الفكر السياسى بانها على الأقل ثلاثة : أمهات الفلسفة السياسية ، كتابات المفكرين ثم المدركات السائدة . ادخال مفهوم المدركات السائدة أن هو الا تعبير عن النظرة التراثية للحضارة وعن مفهوم الممارسة كاحد عناصر التراث التى دونها تفقد هذه الكلمة لا فقط معناها بل وظيفتها فى التعبير عما اسميناه خصائص الطابع القومى بما يعنى اكتشاف الذات القومية من خلال الخبرة التاريخية .

والخلاصة ان التراث هو مرادف لكل ما قدمه السلف للخلف . ولكن كنموذج للتعامل الفكرى وغير الفكرى : هو مبادىء وقيم ولكنها مبادىء وقيم طبقت أو احترمت ولو فى لحظة معينة ، وهو معاناة وتعامل ولكن من حيث كون هذا التعامل يمثل تكرارا ثابتا ولو بنسبية معينة ، وهو نظم وقواعد ولكن بقدر ان هذه النظم وتلك القواعد كانت موضع الاحترام والتبجيل . لا تعنينا دلالة التراث فى الاسهامات الحضارية ولكن يجب أن نقف ازاء دلالة تكرارية ذلك التراث وترابطه مع الواقع التاريخى والنماذج المتباينة المتعددة التى ارتبطت بذلك الواقع التاريخى . ان التراث يتناول كل ما قدمه السلف الخلف حتى لو لم يكن يعنى أو يتضمن خطوة جديدة فى تاريخ التقدم الانسانى . ولكن التراث من جانب آخر يتسع ليشمل لا فقط المبادىء والقيم بل كل ما تعنيه كلمة الخبرة والمعاناة بمعنى البحث عن حلول لمواجهة المشاكل اليومية وقد ترسبت تلك الحلول فى الوعى الجماعى والتاريخ القومى .

قبل أن نترك جانبا هذا التعريف الذى نطرحه لكلمة التراث علينا أن نلفت نظر القارىء الى اننا نرفض بعض المفاهيم المتداولة والتى تجعل كلمة التراث العربى تنطلق لتضم كل ماكتب باللغة العربية . دون أن ندخل فى التفاصيل فلنتذكر أن التراث يفترض لا فقط الانتماء الى الحضارة التى ينبع منها ذلك التراث بل وكذلك حتى فى نطاق التراث الفكرى أن تلك المجموعة من المدركات والممارسات تنقطع عن الفترة التى تعاصرها زمنيا ولو بنسبية معينة . لقد سبق ان رأينا كيف أن الاستمرارية لا تعنى الترابط مع الفترة التى نعيشها بل ان التراث وقد عرفناه بانه ما تركه السلف للخلف يفترض أنه لا ينتمى الا للسلف . مما لاشك فيه أن هناك نسبية معينة فما يكتب اليوم لايمكن ان يوصف بانه تراث ولكن هذا الذى لا يمكن ان تنطلق عليه كلمة تراث فى هذه الفترة التى نعيشها قد يصير كذلك بعد قرن أو قرنين من الزمان . كذلك علينا ان نذكر القارىء بان المفهوم المتداول من جعل كلمة التراث تصير مرادفا للعلم أو الأدب ايضا غير دقيق وغير كاف : لقد عرفنا التراث بانه فكر ونظم وممارسة . والادب والعلم ليست الا بعض نواحى الفكر بل وليست أهمها .

= انظر وقارن عبد السلام هارون ، التراث العربى ١٩٧٨ ص ١٤ وما بعدها .

فى تاريخ التطور الانسانى ثم من جانب آخر يمثل حلقة بحيث لا يمكن فهم التـاريخ البشرى وبصفة خاصة فى كل ما له صلة بالتطورات اللاحقة لفترة العصور الوسطى دون الغوص فى أعماقها . لقد ذكرنا كيف أن النظرية السياسية فى التقاليـد الغربية تدين فى اصولها وفى اصالتها للمفاهيم الاسلامية . بل ان الدراسات الأخـيرة التى استطعنا ان نصل اليها عقب مرحلة الانفتاح الفكرى ولو نسبيا التى يعيشها المجتمع الروسى تثبت كيف ان هذه المفاهيم الاسلامية لعبت دورا واضحا فى تطور التراث السياسى السوفييتى . فى لحظة معينة حاول البعض أن يجعل كتابات كارل ماركس وعلى وجـه التحديد اعلان الحزب الشيوعى تمثل امتدادات وتعبيرات عصرية عن المفاهيم القرآنية بل ولم يقدر لهذه الموجة أن تختفى الا عندما شعر مفكرو الحركة الشيوعية بأن هذا يعنى تقليص للاصالة والاســتقلالية التى يجب فى تصورهم ان توصف بها مقدسات الماركسية السياسية . صفحات عديدة لا تزال فى حاجـة الى المعاناة والتأريخ : الصين والهند وبصفة عامة كل ما له صلة بتفاعلات العالم خـلال الفترات السابقة على حضارة عصر النهضة الأوربية .

=

كذلك فى هذه الملاحظات العامة التى هدفنا الاساسى من صياغتها هى وضـع القارىء فى حقيقة الاطار الفكرى الذى منه نتعامل مع النص موضـع التحليل يجب علينـا ان نتذكر ان عملية العـودة الى التراث ليست جديدة فى تقاليدنا العربية . التراث كان دائما موضع اهتمام المفكرين العرب ومدرسة التاريخ العربى ليست الا نموذجا واضحا لهذه الحقيقة . بل ان العـرب كانوا أكثر تقدما من اى حضارة أخرى لانهم لم يقتصروا على التاريخ بمعنى تسجيل الاحـداث انما تنـاولوا الخبرة الســابقة بمعنى تجميع المعـرفة فى اطار متكامل على أسـاس التبويب الموضوعى لمختلف أنواع تلك المعرفة . ويكفى أن نتذكر بهذا الخصوص كتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفة الذى قسم الثقافة العربية الى حوالى مائتى علم وفن ، ونستطيع ان نضيف أيضا «الفهرست» لابن النديم الذى بدوره يسلك منهاجية تعبر عن نفس المفهـوم ولو بطـريق اقل وضـوحا . بل اننا ، رغم ان ذلك قد يبدو وانه يتضمن نوعا من المبالغة ، نستطيع القول بان احد خصائص الحضارة الاسلامية هـو المفهوم التراثى وهى بهـذا المعنى تتميز عن اى حضـارة اخرى تنتمى الى العصور القديمة او الوسيطة . نقصـد بذلك اننا لو عدنا الى امهات الكتب العربية لوجدنا أنهـا لا تعدو ان تكون تسـجيلا وتدوينا للتراث : هو تسـجيل لخبرة ماضـية ولكنه تسـجيل بغض النظر عن قيمة تلك الخبرة وهو تسجيل للخبرة بكلياتها وبجميع عناصرها دون الاقتصار على جزئية معينة او على بعد معين الامـر الذى كان يفرضه المنطلق العلمى فى التقاليد العربية للتعامل مع الوقائع والاحداث . كتاب الاغانى على سبيل المثال ليس سوى نموذج ، بل ان جميع الكتب الموسوعية تعكس هذه الخصـائص وهى نظـرة فريدة لم تعرفها لا الحضـارة اليونانية او الرومانية بل ولا حتى الحضارة الكنسية فى العصور الوسطى .

هل يعنى ذلك أن مفهومنا للتراث لم يختلف عن تلك التقاليد العربية ؟ الاجابة على هذا السؤال واضحة ليست فى حاجة الى تفصيل . اذا كانت التقاليد العربية اساسها تجديد المعـرفة بالماضى فان نظرتنا فى التعامل مع التراث أساسها فهم الذات على ضوء الخبرة الماضية وهذا ينقلنا الى اقصى التطرف فى المفاهيم الالمانية للمدرسة التاريخية المعاصرة . ودون الدخول فى تفاصيل علينا ان نتذكر ان المدرسة الالمانية بهذا المعنى تبلورت كرد فعل للرومانسية التقليدية وللمدرسة الفردية فى تقاليد التحليل التاريخى. انها تنطلق من مبدئين أساسيين : الفوارق الاساسـية بين الشعوب من جانب والاستمرارية الثابتة فى الوعى الجماعى من جانب آخر . ونحن ننطلق من كلا المبداين فى كل ماله صلة بتصوراتنا حول النظرة التاريخية للتعامل مع الوقائع والأحـداث بما فى ذلك تلك المرتبطـة بتحديد الوظيفـة السياسية لاحياء التراث .

انظر فى تفاصيل ذلك :

FUETER, Storia della storiografia moderna, 1970, p. 534.

هذه الناحية الأولى التى هى تعبير عن فضول علمى تأتى فتكملها ناحية اخرى ترتبط بالتنظير السياسى . فالنظرية السياسية فى حاجة الى النماذج المتعددة نبنى من خلالها الاطار الفكرى العام الذى يخلق الحركة والتطور السياسى (١) . والنموذج

---

(١) نود أن نذكر القارىء مرة اخرى وبوضوح اننا نميز فى تحليلنا بين العديد من النماذج السياسية الاسلامية، وأن الذى يعنينا من هذه النماذج بصفة اساسية نموذج واحد فقط وهو ما نسميه بالامبراطورية الاسلامية الأولى والتى تمتد لتشمل الخبرة العربية حتى اجمالا نهاية العصر العباسى الاول . كل معالجة لنا تنصب فقط على هذا النموذج . فى بعض الاحيان ومن قبيل تاكيد دلالة الملحوظة من خلال المنهاجية التى أسميناها بالمقارنة الداخلية قد نتطرق الى النموذج الثانى وهو الامبراطورية الاسلامية الثانية ونقصد بها الخبرة العثمانية وبصفة خاصة عقب انتقال الخلافة الى الآستانة . بطبيعة الحال كلمة التطبيق العربى للنموذج الاسلامى أكثر اتساعا من مرادنا باصطلاح « الامبراطورية الاسلامية الاولى » اذ أن الاول دلالته تشمل ايضا الخبرة العربية عقب الانهيار العباسى أى عقب العصر العباسى الأول بحيث يمكن القول بانه يعكس من جانب استمرارية تاريخية فى التعامل مع النموذج حتى عصرنا الحالى ومن جانب اخر يعكس تداخلا واو فى قسط معين مع النموذج الثانى الذى اسميناه بالامبراطورية الاسلامية الثانية .

هذه الملاحظة فى الاستخدام الاصطلاحى تثير فى الذهن ملاحظة اخرى . وتدور حول تفسير التاريخ من منطلق الفهم الحركى للوظيفة الحضارية للعقيدة الاسلامية . الفقة الكاثوليكى وبصفة خاصة فى الفترة الأخيرة بدأ فى حملة اعلامية تنبع من تصور واحد : الابتعاد عن التعاليم الكاثوليكية وآثاره على الاخفاق والفشل فى الحضارة الغربية وخير مايعبر عن ذلك المؤلف الضخم فى تسعة مجلدات الذى اصدره احد أعظم مؤرخى الفلسفة فى عالمنا المعاصر :

GEYMONAT, Storia del pensiero filosofico scientifico, Vol. 1 — IX, 1977.

ويقابل ذلك ويوازيه فيما يتعلق بالتراث السياسى الفكرى وتحليل التطورات المختلفة المرتبطة بالتعامل مع السلطة :

FIRPO Storia delle idee politiche economiche e sociali, vol. 1 — VII, 1972.

فهل وجد فى العالم العربى من حاول ذلك من منطلق الوظيفة الحضارية للدعوة الاسلامية ؟ وذلك رغم أن جميع الدلائل تأتى فى جانب مثل هذه المحاولة من الجانب الاسلامى . أنظر فيما بعد حول مستقبل الايديولوجيات فى العالم المعاصر . كذلك فلنتذكر كيف أن الدعوة الاسلامية قامت على ميدانين تميزت بهما عن جميع التصورات العقائدية الأخرى : (أولا) منذ بدايتها فهى قد فرضت رفض المهادنة . لقد طلب من الرسول الهجرة الى المدينة ومواجهة القوة بالقوة : « واعدوا ما استطعتم ... » هكذا كانت التعاليم الالهية : القوة اداة مساندة الحق ولا حق دون قدرة وفاعلية . الموت فى سبيل نشر الدعوة هو استشهاد. ما يامله المؤمن للتقرب الى المثالية الاسلامية أن يسقط وسلاحه فى يده مدافعا به عن عقيدته . (ثانيا) جعل منطلق التعامل وحدة المبادىء وعدم التمييز من حيث مثاليات واخلاقيات الحركة بين المسلم وغير المسلم . وهنا تبرز واضحة عالمية الوظيفة الحضارية .

ترى هل سوف يوفق العالم العربى لأن ينتج تلك العبقرية التى تستطيع أن تستجيب الى هذه الطبيعة وتفسر التاريخ الانسانى من منطلق تجانسه أو عدم تطويعه للمبادىء والقيم الاسلامية ؟

الواقع أن المتابعة لتاريخ الانسانية كترات حضارى من حيث التفاعل العام مع عملية اكتشاف القيم والممارسة المرتبطة بتلك القيم نجاحا أو فشلا تسمح لنا بان نميز مراحل اربع مستقلة بخصائصها الذاتية وتطوراتها الدفينة . أولا عصر ما قبل الاديان حيث السعى من جانب الفرد بارادته الذاتية لاكتشاف مثاليات واخلاقيات الوجود الانسانى . وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات فان الفصول الثلاثة التى تغطى هذه الفترة تتنوع حول عبودية الفرد فى المجتمع الفرعونى وعظمة الفكر فى التراث اليونانى وسيادة القوة فى الخبرة الرومانية . ثم يأتى عصر الاديان حيث تتوسطه عالمية الدعوة بين سيادة مبدأ المساواة فى التراث الكاثوليكى والعدالة فى النموذج الاسلامى . وبطبيعة الحال الحديث عن الاديان لابد وأن يتضمن ما سبق كلا الدعوتين المسيحية والاسلامية ومهد لهما وعلى وجه الخصوص الديانة اليهودية التى تعبر عن مرحلة انتقال بين بداية الفكر وعالمية الدعوة . مرحلة ما عقب الاديان هى مرحلة الفشل المتتالى : فشل فى العالم الغربى وفشل فى التراث العربى . قصة الفشل فى الحضارة الاوربية نماذجها متعاقبة : أول فصل عندما انتقلت الكنيسة لتصبح أداة لتبرير الظلم ووسيلة من وسائل كبت الحريات الفردية . الفصل الثانى عندما تقوقعت الكنيسة على نفسها وتركت مفاهيم العنصرية لتطغى على الحضارة الغربية وتسيطر على جميع تقاليدها . الفصل الثالث وهو الثورة الشيوعية يأتى هيكل هذه الخبرة الغربية . الفشل فى التراث العربى أكثر وضوحا =

الاسلامى له مذاقه الخاص . واذا كنا نقف فقط عند التطبيق العربى للنموذج الإسلامى كما سبق واوضحنا ذلك . فان هذا مرده خطورة واهمية هذا النموذج سواء لأنه استطاع ان يخلق اعظم الامبراطوريات التى عرفتها الانسانية حتى اليوم سواء لأنه يكاد يمثل النموذج الوحيد فى التاريخ الانسانى الذى لم يختف كلية والذى ظل يمثل استمرارية ثابتة حتى عندما تطرق اليه التحلل والفساد . على أن الناحية الاخرى التى نوليها اهتماما أكبر هى المرتبطة بالأبعاد الحركية لوظيفة التراث السياسى الاسلامى. لقد سبق أن أبرزنا كيف أن التراث السياسى الاسلامى هو الطريق الى المعرفة بالذات القومية العربية (١) . ان العلاقة الوثيقة الثابتة بين الاسلام والعروبة تفرض علينا منذ البداية ان نؤكد تلك القناعة من انه لا عروبة دون اسلام ولا اسلام دون عروبة . قد يبدو هذا القول مبالغ فيه وقد تندفع الاعتراضات لتذكرنا بأن العالم

=

اذ نصل ولو فى لحظة معينة ، ولو من فريق معين ، ولكنه ينتمى الى ذلك التراث والى تلك الارض فاذا به يعتقد ولو بقسط معين أن أحد أسباب التخلف هو التراث والتعاليم والقيم الاسلامية وانه بقدر ابتعادنا عن ذلك التراث بقدر احتمالات وضع حد لحالة التخلف . ثم تاتى مرحلة فشل الايديولوجيات ومحاولة تخطى ذلك الفشل من خلال العودة الى الاديان . مرحلة لا نزال نعيش خطواتها الاولى . ومن هنا تبرز اهمية اعادة كتابة تاريخ الانسانية الفكرى من هذه المنطلقات . كذلك تبرز أهمية الحوار الاسلامى الكاثوليكى . انظر ملاحظاتنا فى : حامد ربيع ، الحوار العربى الاوربى ونظرية التعامل الدولى فى العالم المعاصر ، معهد البحوث والدراسات العربية ، تحت الطبع .

(١) أنظر فى تفاصيل العلاقة بين احياء التراث والمعرفة بخصائص الطابع القومى ، حامد ربيع ، التراث الاسلامى، م.س.ذ. ، ص ١٩ وما بعدها . وقارن أيضا فوينير ، م.س.ذ. ، ص ٥٤١ وما بعدها .

(٢) مجموعة من المفاهيم المتداولة فى العالم العربى والتى لا تزال تطلق دون تحديد واضح جديرة بأن تخضع لعملية مراجعة قاسية . من بين هذه المفاهيم نذكر على وجه الخصوص مفهوم الاقليات . ففكرة الاقلية تعكس فى التقاليد العربية مفهوما مختلفا وتعبر عن وظيفة متميزة لتعكس فى نهاية الامر نظام ذاتى للقيم السياسية .

مفهوم الاقليات يبرز فى المجتمعات الاوربية مع الدولة القومية . والدولة القومية لقاء بين مفاهيم ثلاثة تبلورت بشكل خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر : الاول ينبع من مفهوم العنصرية . فالتميز العنصرى له مراتب متعددة احداها هو المفهوم القومى . والثانى هو مبدا التجانس السياسى . فما يميز المجتمع القومى أساسا هو مفهوم التجانس بمعنى الوحدة والتشابه فى العناصر الاجتماعية والمدركات الحضارية والمفاهيم السياسية .

والثالث هو الترابط بين الارادة القومية والاقليم الذى يمثل الوعاء السياسى لتلك الارادة . فالدولة هى شعب واقليم ونظام او ارادة قومية . هذا الترابط كان لابد وأن يقود الى مجموعة معينة من النتائج احدها مفهوم الاقلية السياسية . وذلك عندما قدر للدولة القومية ان تخلق ترابطا بين شخصيتها المعنوية واقليم قد يكون ضرورى لحفظ امنها القومى ولكنه يتضمن عناصر بشرية لا تنتمى الى ذلك المجتمع الذى باسمه تتحدث الدولة القومية . الدولة القومية فقط حقيقة سياسية ولكنها مطلقة : انها تعنى وحدة لا فقط فى الاصل بل وكذلك فى الامانى والاهداف ثم فى أسلوب الحياة ونماذج السلوك . من هذه المنطلقات فان من يخالف النماذج المتداولة فى أضيق معانيها لا يتجانس سياسيا مع خصائص المجتمع القومى ومن ثم يصير اقل درجة فى التعامل مع الارادة الحاكمة . مفهوم الاقلية ارتبط فى التراث الغربى بطريق لا شعورى بمفهوم التعصب العنصرى . ان من يمثل الاصل القومى بوضوح يجلس فى أقصى قمة التميز ومن ثم فمن لا يعكس تلك الخصائص هو أقل درجة فى التعامل ولو من حيث الواقع . وهو اقل انتماء ومن ثم فهو أقل مدعاة للثقة .

جميع هذه المفاهيم كان من الممكن أن تظل محدودة الاهمية غير صارخة فى خلق التناقضات لو ظلت الدولة القومية فى منطقها التقليدى : مجتمع واحد متجانس ، اقليم واحد ومن ثم ارادة حاكمة واحدة تخلق الرابطة بين المجتمع والاقليم . ولكن ازاء الطبيعة الاوربيةالجغرافية وتعدد الشعوب والقوميات فى تلك المنطقة مع الحروب المستمرة برزت فكرة الامن القومى حيث لا يصير الاقليم قاصر على الشعب القومى الذى ينتمى اليه بل يتسع ليشمل اجزاء اخرى هى لازمة لحماية الامن القومى ولكنها لا تمثل ولا تنتمى الى المجتمع القومى فى معناه الضيق . هذه الجماعات تصير أقليات سياسية .

هذا المفهوم لم يعرفه المجتمع الاسلامى . فتقاليد الامة

=

العربى يعرف اقليات غير مسلمة وان العالم الاسلامى يعرف مجتمعات غير عربيــة

الاسلامية هى انه لا موضع للحديث عن اقليم كعنصر من عناصر الامة . النظام الاسلامى وارادة الحاكم الاسلامى تمتد حيث توجد الدعوة الاسلامية . مفهوم الامن القومى بذلك المعنى الذى سبق وحددناه لم تعرفه تلك التقاليد. كذلك فان المجتمع الاسلامى وهو مجتمع يقوم على السمو الدينى الا انه يؤمن بانه لا اكراه فى الدين . وهو يجعل جميع البشر سواسية كاسنان المشط بحيث لا فضـل لعجمى على عربى الا بالتقوى . وهو يرفض ان يقيد الامة الاسلامية بقيود اقليمية معينة وهو يرفض ان يصبغ على الدولة صـفة الشرعية الا حيث تعمل على نشر الدعوة وتمكين المسلم من ان يؤدى وظيفته ويحقق مثاليته منحيث علاقته بالقوة الالهية العليـا . هدف الدولة هو فقط تحقيق وحماية القيم الدينية ومن ثم فان هـذه التقاليد تتقبل مفهوم الاقليات بمعنى حق الجماعات التى لم تقبل بعد الدعوة الى الاسلام والدخول فى المفاهيم الفكرية التى يقوم على اساسها نظام القيم الاسلامية فى ان تظل محتفظة فى اطارها الذاتى بقيمها وتقاليدها الدينية . مفهوم الاقليـة ليس بالمعنى السياسى ولكنه بالمعنى الدينى وليس بمـا تعنيه مفاهيم العنصرية والتميز للمجتمـع القومى بحيث تصير الاقلية تعبيرا عن مستوى اقل سياسيا ولكنه امتداد لمبدا التسامح وتقبل لفكرة التعايش بحيث يصير من حق غير المسلم ورغم انه يختلف مع المسلم فى مفاهيمه وتصرفاته ان تكون له حقوق معينة تسمح له بممارسـة تقـاليده وشعائره .

مفهوم الاقلية السـياسية الذى هـو وليـد الدولة القومية لم تعرفه التقاليد الاسلامية وان كانت قد عرفت مفهوم الاقلية الدينية .

ان هذا لا يعنى من جانب آخر التسليم بحق الاقليات الدينية فى ان تناطح او تعارض الارادة السياسية . ليس لان الحاكم هو وحده الذى يمثل تلك الارادة بل لانه يمثل الخلافة اى القيادة الروحية النابعة من التقاليد الاسلامية. المجتمع الاسلامى بهذا المعنى عرف الاقليات . بل انه كان مجتمع اقليات ، الم يقل الرسول : اختلاف امتى رحمة ؟ وسوف يظل مجتمع اقليات : اليس احترام ذاتية التصور والحق فى حرية تكوين الرأى هو محور المثالية السياسية؟ وهو يقبل الاقليـات لانه يرفض الاكراه فى الدين او فى التصور السياسى . بل هو لا يرى فى تنوع التصـورات الدينية فى داخل نفس الحظيرة الاسلامية ما يبرر القلق او ما يدعو لشن حروب او صدامات ضد هذه التصورات. ان المذاهب الاربعة التى هى فى جوهرها تعبير عن مدركات مختلفة ومتميزة قد تصل فى بعض الاحيان الى حدالتعارض مكفولة ومحترمة بل وصل الامر الى حد انه وجد فى بغداد فى عصر ابن المقفع اربعة قضاة كل منهم يحكم تبعا لمذهب من المذاهب الاربعة ، وعندما صرخ ابن المقفع فى رسالته المشهورة بان هذا تعبير عن الفوضى التشريعية ، لم ينظر الى دعواه الا على انها صرخة لا معنى لها .

التعدد النظـامى والفكرى الذى هو تعبير عن مبـدأ التسامح والذاتية فى وضع قواعد الممارسـة والسلوك ـ ولو فى حدود معينة ـ لا تستطيع ان تقبله مفاهيم الدولة القومية العصرية . تعدد الاحزاب لم تعرفه الحضـارة الغربية الا عقب الثورة الفرنسية وما احدثته من انقسامات فكرية . قوانين نابليون المشـهورة اساسها ضرورة وجود نظام قانونى واحد فى داخل الدولة القومية الواحدة .

مفاهيم جميعها فى حاجة الى مراجعة . انظر لنـا بحثا بعنوان :

RABIE, Process of integration and the arab-israeli conflict, Florence 1978.

كذلك قارن التفاصيل الواردة فى :

REDSLOB, Histoire des grands principes du droit des gens, 1923, p. 519.

رغم ذلك فان المفهوم اى مفهوم الاقليـات فى التراث العربى الاسلامى يجب ان يفهم بمعنى وظيفى وليس بمعنى بنائى . المجتمع ليس مجموعة من الاقليات ، انه مجتمـع اقليات بمعنى انه من منطلق مبدا التسامح يسمح للاقليات الدينية بنوع معين من الحرية العقائدية والمذهبيـة ولكنه يظل مجتمعا واحدا لا يسمح لاى قوة اجتماعية فى داخله ان ترتفع بذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لتناطح او تشـكك فى المبادىء العامة والقيم الكلية المتكاملة للعقيدة الدينية. القوى بعبارة اخرى التى تملك ذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لها ان تمارس ذلك الاستقلال وتلك الذاتية ولكن فى اطار المفهوم الكلى المتكامل الذى تعبر عنه وحدة الامة الاسلامية. كيف يمكن التوفيق بين هذه الحقائق التى تبدو لاول وهلة متناقضة ومتعارضة ؟ ان هذا هو سر الحضـارة الكبرى الخلاقة . ولعل احد مظاهر التعبير عن القوة الحقيقية ، وباعتراف المحللين الاوربيين لسياسة الرسول اثناء حكمه فى المدينـة هى فى انه كان قادرا على ان يحقق نوعا من التوازن والتوازى فى التعامل الذى سمح له بتحقيق مثل هذا الهدف . انظر على سبيل المثال :

WATT, Muhammed at Medina, 1968, p. 143. DJAIT, L'Europe et L'Islam, 1978, p. 112; NARAGHI, L'Orient et la crise de l'Occident, 1977 p. 155; BASETTI-SANI, Per un dialogo cristiano musulmano, 1969, p. 178.

وهذا صحيح وغير صحيح فى آن واحد . هو صحيح لو فهم الاسلام على انه دين وعقيدة فقط ولكنه غير دقيق عندما تنفتح الدائرة فاذا بالاسلام أيضا حضارة وأسلوب للممارسة فى الحياة اليوميه الفردية والجماعية . فلنترك جانبا هذه المناقشات الجزئية ولنقف ازاء الحقيقة التى لا يستطيع اى محلل محايد ان يشكك فى عمقها : الاسلام مدعو فى الأعوام القادمة لأن يؤدى وظيفة خطيرة لن تقتصر على ان تتمركز حول العقيدة الدينية بمعناها الحرفى بل سوف تتسع لتصير تعبيرا عن مجموعة من الأخــلاقيات الجماعية التى لا بد وان تنبع منها حضارة جديدة ومتجددة اكثر ارتباطا واكثــر تعبيرا عن خصائص العــالم الشرقى . لا نريد ان نتطرق الى التفاصيل التى عرضنا لها فى مواضع اخرى ولكن وقد حددنا هذه الاهتمامات وهذه الوظائف من الطبيعى أن دراسة التراث يجب ان تخضع لمتغيرات مختلفة سواء من حيث المــادة موضــع التحليل أو المنهاجية التى يجب ان تتبع فى فهم النصوص .

لقــد درج القوم على فهم التراث الاسلامى على أنه مجموعة من المؤلفــات ذات الأهمية الخاصة والتى ترتبط بتلك الأسماء الخلاقة التى حولها تبلورت فصـــول الفلسفة الاسلامية والتاريخ الحضارى للوجود الاسلامى . هذه النظرة الضيقة كانت النتيجة الطبيعية لعــدم فهم معنى التراث من منطلق التحليل السياسى الذى يقوم على أساس ربط المــاضى بالحاضر بالمستقبل . لم يعد من الممكن تصـــور حصر اهتماماتنا فى تلك الوثائق الرسمية أو الكتابات الكبرى المشهورة التى لا تعبر الا عن قسط محدود من التراث (١) . الوثائق الرسمية ورغم ندرتها فى التــاريخ الاسلامى أنما تصف الوضع القانونى أى تحدد ما يجب أن يكون . وهناك خلف شــاسع بين ما يجب أن يكون وما هو كائن فعلا . الكتــابات الكبرى المشهورة انما تعكس النبوغ الفكرى (٢) المتداول وهذا بدوره ليس الا جزئية من التراث المرتبط بالخبرة موضع المناقشة . ان دراسة التراث انما تعنى اكتشــاف الخبرة ودلالتها بل وتفترض تقييم تلك الدلالة من حيث النجاح والفشل . وهــذا يعنى نتائج متعــددة : يعنى أولا ان النصوص طالمــا انها لم يقدر لها التطبيق الواقعى والتجاوب النفسى الجماعى فهى محدودة القيمة . انها قد تعبر عن سياسة تشريعية ولكنها لا تصف ولا تقنن الممارسة السياسية . كذلك من جانب آخر فان ما يسمى بالآثار الكبرى انما يمثل نوعا من النبوغ الفردى الذى قدر له النجاح فى مجتمع معين وفى اطار تاريخى معين . هناك نبوغ آخر لم تقدر له الشهرة ولكنه يمثل جزءا من تلك الخبــــرة . ابن خلدون لم يعرف فى الفقه الغربى خلافا لابن سينا وابن رشد الا فقط فى القرن الثامن عشر ، فهل هذا ينقص من اهميته ؟ نموذج آخر اكثر وضوحا وعنفا فى دلالته : ايسوقراط لم يقدر له ان يكون موضع الاهتمام الا فقط فى القرن التاسع عشر وفى الفكر الألمانى ورغم انه احد النماذج الفكرية الهامة فى الفكر اليونانى .

على أن الناحية الأخرى الخطيرة والتى يجب ان نؤكد عليها هو انه كيف ان جعل التراث السياسى الاسلامى يتمركز حول تلك الأسماء الخلاقة التى ارتبطت بتاريخ

---

(١) قارن عبد السلام هارون ، م.س.ذ. ، ص ٤١-٤٢.

(٢) ليس هذا موضع مناقشة تساؤلات اخرى نفترض العلم والالمام بمتغيراتها وقد تناولناها فى مواضع آخرى . ونقصد بذلك على وجه التحديد استفهامين أساسيين :

(أولا) ما معنى النبوغ الفكرى السياسى

(ثانيا) ما هى حقيقة العلاقة بين الفلسفة والفلسفة السياسية . انظر حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ٥ وما بعدها .

الفلسفة الاسلامية هو تعبير بدوره عن عدم فهم لحقيقة معنى تحليل التراث السياسي . سوف نرى فيما بعد ان التراث له ابعاد متعددة وان الفكر بصفة عامة ليس سوى احد عناصر التراث السياسي . رغم ذلك فحتى لو اقتصرنا على الفكر فان مفهوم التراث عندما يتبلور حول التأمل يجب أن يتسع ليشمل كل ما له صلة بالتصور والمدركات . ان التأمل حول السلطة ومتاهاتها لم يكن صنعة الفلاسفة فقط . كذلك فان السياسة وهى مشاكل عملية يجب ان تجد لها حلا ومن ثم فان كل من واجهته تلك المشاكل وكل من قدم لتلك المشاكل حلولا محددة فانه لا بد وان يملك تصورا معينا علينا أن نكتشفه ونحدد متغيراته . الادراك السياسى بعبارة أخرى ليس فقط عنصرا من عناصر الفكر والتراث بل انه يجب أن يرتفع الى القمة ليصير العنصر الأساسى . وهو قد يصير العنصر الوحيد ، والنموذج الواضح بهذا المعنى عندما يحدث الانفصام بين الفكر والحركة فى الحضارة الرومانية .

التراث الفكرى هو مرادف لمجموعة المدركات التى سادت المجتمع الاسلامى منذ بدايته حتى نهاية العصر العباسى . وهذا يعنى ان المصادر التاريخية للفكر السياسى أكثر اتساعا من الفلسفة السياسية الاسلامية . بل ان فلسفة الحكم ليست مرادفا للتراث الفاسفى بصفة عامة . ذلك ان من تعرض لمناقشة السلطة من منطلق التأصيل العلمى والمنهاجية الوضعية لم ينحصر فقط فى أولئك الذين تعود المؤرخون ان يطلقوا عليهم وصف « الفلاسفة » . هناك آخرون دون ان ينتموا الى هذه الطائفة تناولوا الظاهرة كل بأسلوبه وكل من منطلق أهتماماته ولكنهم لا يقلوا أهمية عن الفلاسفة لأنهم يقدمون لنا لا تلك التصورات المثالية ولكن الفكر السائد فى عصرهم حيث تتحكم اعتبارات أخرى بعيدة عن التجرد والتأمل المطلق بل ونستطيع بهذا الخصوص ان نؤكد دون خوف من المبالغة أن هؤلاء هم فلاسفة الحكم الذين رغم انهم لا يرتفعون الى مستوى ائمة الفلسفة فانهم اكثر اهمية فى تحليل التراث من ذلك المنظور الذى حددناه : انهم أكثر تعبيرا عن الوعى الجماعى (١) والتصورات

---

(١) اهمية تحليل الوعى الجماعى وادخاله كاحد مسالك الفهم للواقع العربى المعاصر لا تزال غير واضحة فى ذهن علمائنا . انظر فى الاصول العامة للمفهوم :

HUNGES, Consciousness and society, 1974, p. 153, 230; CROCE, Teoria e Storia della storiografia, 1948, 283; CASSIRER, Storia della filosofia moderna, Vol, IV, 1958, p. 339; DRAY, Philosophy of history, 1964, p. 20; MEINECKE, Die Entstehung des Historismus, 1954, p. 446; ROSSI, Lo Storicismo tedesco contemporaneo, 1956, p. 506; ARON, Introduction à la philosophie de l'histoire, 1948 p. 73; GORZ, La morale della storia, 1960, p. 71; RABIE, Lo sciopero forma della storia? 1957, p. 21; GOUHIER, L'histoire et sa philosophie, 1952, p. 56.

وقارن من نفس المنطلق وفى دلالة أخرى :
FLORY, MANTRAN, Les régimes politiques des Arabes, 1968, p. 130 — 157.

فكرة البحث عن نظام سياسى اسلامى عربى كأحد عناصر التطور الذى يعيشه الوطن العربى المعاصر عرض لبعض عناصرها الكاتب السابق وبصفة خاصة فى ص ١٣٤ — ١٤٢ . على اننا اخضعنا هذا المفهوم لاعادة صياغة كاملة وقد ادخلنا فى بناء الاطار الفكرى للتعامل مع هذه الظاهرة ومن منطلق الوعى الجماعى التاريخى تقاليد المدرسة التاريخية الالمانية كما سبق وتناولناها فى مؤلفنا الذى اشرنا اليه عن ظاهرة الاضراب . تناولنا مفهوم النظام السياسى الاسلامى العربى فى دراسة لنا قدمت للندوة التى عقدها معهد البحوث والدراسات العربية عن المشاكل الانمائية ، حامد ربيع ، الابعاد الدولية للمشاكل الانمائية فى الوطن العربى ، ١٩٧٨ . وسوف نعرض لبعض الجزئيات الجانبية المرتبطة بتلك النواحى التى اثرناها فى هذه الدراسة والمتعلقة بوظيفة التراث وبصفة خاصة فى عملية احياء التراث وعلاقته بالوعى الجماعى التاريخى .

على اننا يتعين علينا بهذه المناسبة ان نطرح ملاحظة اولية : الى متى سوف نظل ونحن نعيش فى سجن ضخم =

والمدركات السائدة لأنهم اقل ذاتية ونبوغا وتميزا وقدرة على الأصالة والاستقلال

=

حيث العالم العربى غير قادر على أن يواجه مشاكله بنفس القدرة والمقدرة التى يستطيع العلماء الاجانب أن يتعرضوا من خلالها لما يرتبط بمصيرنا ومصير امتنا ؟ قد يبدو لاول وهلة أن هذا التساؤل لا صلة له بعملية احياء التراث ، على أن هذا غير صحيح . ان احياء التراث لا يعنى مجرد عبادة للاصنام وانما هو تعامل فكرى مع الخبرة بقصد تقييم كلى وجزئى لتلك الخبرة . كلى وقد ادرجت الخبرة فى نطاق مقارن للتعامل مع المشاكل وجزئى وقد نوقشت على ضوء المسارات والتراكمات المرتبطة بالواقع المحدد الذى من خلاله تبلورت الخبرة ، وذلك بقصد اكتشاف ما هو صالح للتشبث به وما هو طالح لاستبعاده أو لاعادة تطويعه . كيف نستطيع أن نحقق هذه الوظيفة فى اطار من العبودية الفكرية والخوف من الاعلان عن كلمة الحق ؟ حتى أن الكثير من علمائنا عندما يكتب بلغته القومية يصوغ أفكاره ويتناول المشاكل باسلوب يختلف وبلغة تختلف عما اذا تعرض لتلك المشاكل بلغة أجنبية . بل ولا يتردد بعض العلماء المستشرقين من أن يذكروننا فى أكثر من مناسبة بان احد مزايا اللقاءات الدولية هو أننا نستطيع أن نواجه مشاكلنا العلمية بالحرية والصراحة التى تفرضها التقاليد الاكاديمية الحقيقية . اليست العودة الى تراثنا هى أيضا احد المسالك الذى سوف يسمح لنا بان نفهم حقيقة ووظيفة الحرية الفكرية ؟ لم يوجد نموذج للتعامل السياسى فى تاريخ الانسانية عرف وقدس الحرية الفكرية لا فقط كاسلوب للتعامل من جانب الحاكم ولكن كحق للمفكر والتزام عليه بحيث ان عليه وقد قبل مسئولية الوظيفة الفكرية أن يقدس ذلك الالتزام حتى لو خاطر بحياته وحريته الشخصية ، ولنذكر على سبيل المثال الأئمة الاربعة وعلى وجه التحديد أبو حنيفة وابن حنبل ومواقفهم بخصوص الدفاع عن حريتهم فى الاعلان عن الرأى ، كذلك الذى تطرحه لنا خبرة الامبراطورية الاسلامية الاولى .

عودة الى نقطة البداية وهى المرتبطة بالبحث عن نظام سياسى جديد بمعنى نسق أو نموذج متميز ليعبر عن الواقع العربى من منطلق تقاليد الخبرة الاسلامية ، يمثل حقيقة قد تبدو لاول وهلة نوعا من الخيال الا انها فى واقع الامر هى وحدها التى تفسر الكثير من الاوضاع التى نعيشها . فلنبدأ وتحدد مجموعة من المفاهيم : هذه الحقيقة يعترف بها أكثر من محلل واحد أجنبى ولنذكر على سبيل المثال العالم المشهور « فلورى » والذى سبق واحلنا اليه . كذلك فعلينا أن نضيف بأن هذا النموذج الجديد لم يتكامل بعد وانه فى حيز التكوين . ولا يستطيع اى محلل أن يحدد متى ينبثق فى اطار واضح صريح من حيث عناصره ومقاطعه. كذلك فاحد منطلقات هذا التحليل هو ان التطور السياسى العام يتعامل مع الواقع الاجتماعى من منطلقات مباشرة وغير مباشرة . المنطلقات الخفية وغير الواضحة والمعلنة تمثل خلفيات لاشعورية تظل كامنة حتى تأتى اللحظة المناسبة فاذا بها تنبثق فى اطار نظامى يفرض ذاته على الاحداث . الوعى الجماعى لا يمكن أن ينقطع . وهو يظل مسيطرا ولو فى اللاشعور حتى يقدر للارادة الواعية أن تنقل ذلك الوعى الى حالة السلوك الواعى الادراكى المحدد فى شكل تعامل مباشر مع الموقف بخصائصه التى قد تتغير من لحظة لاخرى ولكنها تعكس دائما حالة ثابتة من الترابط مع الاوضاع التاريخية والخبرة القومية والتراث الفكرى. الوعى الجماعى يعيش تراثه وتاريخه وكذلك الوعى الجماعى العربى لا يزال يعيش ذلك التراث وذلك التاريخ ويمكن القول اجمالا أن هذه المنطقة ومنذ عصر محمد على تسعى لبناء نظام سياسى ذاتى يعبر عن الواقع والتاريخ والتراث المتميز فى الخبرة الاسلامية . التطورات التى نعيشها تؤكد أن البحث عن نسق متميز للتعامل بين الحاكم والمحكوم اجتازت عدة مراحل فعقب مرحلة الاستعمار التى خضعت لها جميع أجزاء المنطقة العربية بلا استثناء وبما فى ذلك شبه الجزيرة العربية ولو من منطلق تدعيم النفوذ الاجنبى عاصرت الامة العربية مرحلة صراع تميزت بالرفض المطلق الثابت لكل ما يحمله ويعبر عنه من نظم وتقاليد المستعمر الاجنبى . فلنترك بعض الجزئيات او التطبيقات الفرعية كلبنان وتونس مؤقتا ولكن لنتامل على سبيل المثال المواقع ذات الثقل الرئيسى من الوطن العربى : مصر والجزائر . الاولى رغم الاستعمار الانجليزى لا تقبل الا على النظم الفرنسية ولا تتشبع الا بالنموذج القارى للممارسة السياسية ، الجزائر تطرح كل ما تركه الاستعمار الفرنسى جانبا ورغم أن ذلك الاستعمار لم يقتصر على غرس مفاهيم وانما عمل جاهدا على استئصال كل ما يربط الجزائر بالعالم العربى . الرفض كان ساحقا ومطلقا فى اغلب الاحيان ، بل ان النموذج اللبنانى الذى قد يتصور البعض أنه استمرار للتراث الاوربى ما كان يمكن أن يكتمل ويشتد عوده لو لم يرتبط ويتفاعل بالتقاليد الاسلامية . هيكل الممارسة السياسية فى المجتمع ما كان يمكن أن يقدر له الايناع لو لم يتم ذلك فى اطار تلك التقاليد التى اساسها الحماية السياسية للاقليات الدينية . البحث عن هذه الصورة للممارسة ليست سوى نتيجة منطقية لحقيقة مزدوجة : من جانب هو تعبير عن البحث عن الذات القومية ثم هو الخاتمة اللازمة لفشل جميع النظم السياسية المستوردة من العالم الخارجى .

كتابة تاريخ المجتمع العربى عقب اختفاء الدولة العباسية الاولى وتحليل الاستمرارية الثابتة فى الوعى الاجتماعى وكيف انها ظلت تسيطر على جميع التطورات المتلاحقة أيضا خلال الفترة العثمانية لا تزال فى حاجة الى

=

من أولئك الذين ارتفعوا الى مستوى ائمة الفلسفة الذين على العكس تقوقعوا فى ذاتيتهم وتجردوا ولو بقسط معين من الواقع الاجتماعى والاقتصادى لعصرهم .

والخلاصة اننا نستطيع ان نميز فى مصادر التراث الفكرى الاسلامى بين ثلاثة روافد من التأمل العلمى : ائمة الفلسفة ثم الفقهاء الى جانب فلاسفة الحكم . مما لاشك فيه اننا لانستطيع الحديث عن التراث الفكرى الاسلامى دون أن ينصرف ذهننا الى تلك الأسماء الخلاقة التى تركت بصماتها على التراث الحضارى : الفارابى ، ابن سينا ، ابن رشد ، ابن خلدون ليست سوى بعض الأسماء المتداولة . ولكن الى جانب هؤلاء هناك الفقهاء ونقصد بذلك المشتغلين بتخريج الأحكام . ان عملية تخريج الأحكام أى وضع القواعد السلوكية لتنظيم العلاقات الفردية ابتداء من المبادىء التى صاغها القرآن والنماذج التى قدمتها السنة مع متابعة المنطق الفردى من خلال عمليات القياس لخلق الترابط فى الاطار الجزائى والتكامل فى النظام القانونى وعدم التناقض فى نماذج التعامل هى وظيفة الفقيه وهى أيضا تفترض تصورا سياسيا معينا (١) . انها تفترض بعبارة أخرى تصورا لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم

=

المؤرخ القادر على ابرازها . ان الانتماء الى التراث السياسى الاسلامى ظل ثابتا وأصيلا فى الضمير والوعى الجماعى كحقيقة باطنة لم تنقطع أيضا طيلة فترة الحكم العثمانى ورغم أنها اختفت أو على الاقل انتقلت من الارادة القومية الصريحة الى الوعى الجماعى اللاشعورى بسبب ظاهرة الخلافة التى خلقت نوعا من الامل الثابت والمساندة اللاشعورية حول الدولة غير العربية . لقد ظل العالم العربى متماسكا حول الدولة العثمانية لانها كانت تعبيرا عن استمرارية التراث الاسلامى . الغاء الخلافة بما يعنيه من تمزيق لتلك الاستمرارية كان كافيا لتخلى الارادة العربية عن جميع أنواع الثقة والترابط مع الدولة التركية الجديدة . العودة الى المدينة الاسلامية الاولى أى تلك المرتبطة بالنموذج العربى الذى ينتهى مع العصر العباسى الاول يمثل فى الواقع المنطلق الحقيقى لفهم طبيعة الاطار الفكرى للسلطة كممارسة يومية للتعامل بين الحاكم والمحكوم للواقع الذى نعيشه فى الربع الاخير من القرن العشرين . مما لا شك فيه أن هذه العملية لم تستطع بعد أن تجد البلورة الفكرية للتعبير عنها بلغة العصر لان الارادة لم تخلق بعد أدواتها المنطقية لخلق مسالك الادراك التى تسمح بالانتقال من اللاشعور الى التصور الارادى المتكامل . فى الدراسة التى سبق واحلنا اليها حاولنا أن نعزل مجموعة من المتغيرات : مفهوم الامة ، العلماء كقوة ضاغطة فى التعامل السياسى ، مفهوم الزعيم . رغم ذلك فعلينا أن نعترف باننا لا نزال فى بداية تطور تاريخى لم تقدر له بعد مراحل التكامل . أحد المنطلقات التى يجب أن تسعى عملية احياء التراث السياسى للمساهمة الجادة بخصوصها هى خلق قنوات الاتصال الواعية والشعورية لذلك التراث لتمكين الارادة القومية العربية المعاصرة من اكتشاف ذاتها وخلق قنوات الاتصال مع خلفياتها اللاشعورية المرتبطة بحقيقة الحركة التى يعيشها الوطن العربى فى الربع الاخير من القرن العشرين .

انظر التفاصيل بصفة خاصة بخصوص العناصر الثلاث السابق ذكرها فى حامد ربيع ، تأملات حول مستقبل الوطن العربى ، تحت الطبع . قارن أيضا بخصوص مفهوم الزعامة والترابط بين أوضاع النظم السياسية العربية التى تعيشها المنطقة ومفهوم القيادة فى التقاليد العربية وبصفة خاصة ظاهرة الخلافة والامامة ، حامد ربيع ، الابعاد الدولية ، م.س.ذ ص ٥٩ وما بعدها .

قارن أيضا وبصفة عامة من منطلق التنظر السياسى المجرد :

GOOCH, History and historians in the nineteen century, 1958, p. 523; MARROU, De la connaissance historique, 1954, p. 62; ARON, La philosophie critqiue de l'histoire 1950, p. 113; HOURS, Valeur de l'histoire 1960, p. 68; GOUHIER, La philosophie et son histoire, 1948, p. 106, p. 175; BILL, LEIDEN, The Middle East : politics and power, 1975, p. 93.

(١) أنظر المناقشات التى نثيرها بهذا الخصوص فى حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

الأمر الذى لا بد وان يعكس نفسه فى أسلوب تخريج الأحـــكام وقواعد التشريع . اليس تخريج الاحكام نوع من السياسة التى قـد توصف فى كثير من الاحيان بكلمة « السياسة الشرعية » ؟ واذ نتحدث عن الفقهاء لا بد وان تسطع فى الذهن الأســماء الأربعة الكبرى : أبو حنيفة ، مالك ، الشافعى ، ثم أحمد ابن حنبل (١) . كذلك يتعين علينا ان نضيف الى هذه المجموعة طائفة ثالثة تعرضت للسياسة والســلطة بالدراسة والتحليل دون ان تتصف لا بصفة الفلسفة ولا بصفة الفقه . هؤلاء الذين وصفناهم تجاوزا بفلاسفة الحكم هم فى حقيقة الأمر قوم غلبت عليهم صنعة الكتابة أو القرب من الحاكم ففكر الواحد منهم وتأمل فى السلطة وصناعة الحكم وســجل تفكيره فى مؤلفات او انطباعات . وهم يذكروننا بما نراه اليوم فى عالمنا المعاصر حيث نجد الفكر السياسى لا يتطابق لا مع الفلسفة السياسة ولا مع الفلسفة بصفة عامة. واذا كان العالم القديم لم يعرف هذه المجموعة الا على سبيل الاستثناء فهى عـــلى العكس من ذلك فى التراث الاسلامى منتشرة ونماذجها عديدة والنصوص التى تركها هؤلاء لم تكن موضع عنــــاية ولم تلق حتى اليوم اى اهتمام حقيقى وذلك رغم أن تأريخ الفكر السياسى الاسلامى لن يقدر له التكامل ان لم يتعرض على وجه الخصوص لهذه النصوص بالنقد والتبويب .

سلوك المالك فى تدبير الممالك ليس سوى احد نماذج هــذه المجموعة الأخيرة . وعلينا قبل ان نفهم محتواه ونحدد دلالته ان نقدم اطارا متكاملا لمـا يجب ان يفهم بمعنى كلمة التراث السياسى الاسلامى .

رأينا حتى هذه اللحظة ان التراث السياسى الاسلامى ليس امهات الفلســـفة أو التاريخ الحضارى وانه أكثر من هــذا اتساعا حيث يشمل بطريق مباشر أو غير مباشر النصوص الفقهية بدلالاتها الخفية والكتابات السياسية بتعبيراتها الصريحة . على ان الفكر السياسى وقد حددنا معناه بأنه مرادف للادراك الســـياسى والتأمل المرتبط بالفلســفة له مصــادر اخرى أكثر أهمية فى كثير من الأحيــان . أن الفكر السياسى يجب ان نبحث عن اصوله فى كل ما يرتبط بالادراك السياسى ومعنى ذلك أنه الى جوار هذه الأمهات هناك ايضا كل ما سجل او دون تعبيرا عن تصـــور او مدركات . لقد عرف العرب بأنهم أمة الخطابة (٢) . وسوف نرى فيما بعد ان أحد خصائص النموذج الاسلامى للوجود السياسى هو عملية الاتصال الفكرية كمقــدمة للحركة ولتطويع الارادة . كذلك الى جوار الخطب العديدة علينا ان نعترف بأهمية

---

(١) قارن احمد الشرباصى ، الائمة الاربعة ، د.ت. ، ص ٤١ وما بعدها ؛ محمد أبو زهرة ، مالك ، حياته وعصره، ١٩٤٦ ، ص ٤٦ وما بعدها ؛ الشــافعى ، حياته وعصره ، ١٩٤٨ ، ص ١١١ وما بعدها ؛ أبو حنيفة ، حياته وعصره ، ١٩٤٧ ، ص ٣٣ وما بعدها .

(٢) انظر احسان النص ، الخطابة العربية فى عصرها الذهبى ، ١٩٦٩ ، ص ٥٣ وما بعدها . انظر على ســبيل المثال ، احمد زكى صفوت ، جمهرة خطب العرب ، جزء اول ، ١٩٦٢ ، ص ١٥٥ وما بعدها .

الرسائل التى غمرت الخبرة الاسلامية منذ فترة الرسول (١) . بل لو اطلقنا هـذه المفاهيم لكان علينا أن ننقل الى نطاق التحليل أيضـــا تلك الكتابات الموسوعية وغير الموسوعية التى لم تكن تعكس سوى تسجيل التقاليد واثبات العادات بل والخرافات فى بعض الأحيان كتعبيرات غير مباشرة للمفاهيم السائدة .

ولكن ما المقصود بكلمة التراث السياسى الاسلامى ؟

١١ متغيرات الوجود السياسى والإطار الفكرى لتحليل الخبرة السياسية فى التراث الإسلامى :

يندر ان نجد تعريفا لكلمة التراث فى التقاليد العربية المعاصرة . كل يفهمـــه بأسلوبه وكل يعرفه من منطلق تصوره الذاتى . بل البعض يصل به الأمر الى الحديث عن التراث دون أن يحدد مضمون ذلك الاصطلاح . لو فهمنا التراث بمعنى المصدر والأصل الذى منـــه تنبع المـادة السياسية والتى حولها يتم التعامــل بقصد تأصـيل الخبرة وبناء النموذج لكان علينا ان نفهم هذه الكلمة على انها ترادف وتحتوى كل ما تركه الآباء للابناء . التراث بهذا المعنى يصير تعبيرا عن المفاهيم المتداولة ســواء كان ذلك الذى تركه الآباء ذا قيمة مادية او دلالة معنوية . فى جميع الأحيان هـــو جهد بذل بقصد أن يتوارثه الأبناء عن الآباء حيث كل جيل يسعى لا فقط الحفاظ عليه بل ولا غنائه ولا ثرائه بمعنى ان كلا منا يجب أن يبدأ حيث انتهى سلفه وان هذه الحقيقة ليست فقط فردية بل وكذلك جماعية . التراث السياسى الاسلامى ليس الا امتدادا لهذا المفهوم وتطبيقا له .

واذا أردنا أن نحـــدد جزئيات المفهوم بهـــذا المعنى لكان علينا أن نميز بين ثلاث مجموعات من الجزئيات التى من تكاملها نستطيع بناء الوجـــود الســـياسى : الفكر السياسى اولا ثم النظم السياسية ثانيا ثم الحركة السياسية وتقاليد الممارســـة والتعامل ثالثا وأخيرا . كل من هذه التعبيرات الثلاث تملك دلالتها فى نطاق التحديد بمدلول التراث السياسى حيث ان كلا منها يكون مجموعة مستقلة لها خصـــائصها

---

(١) الرسائل جمعت فى مؤلف ضـخم من أربعة أجزاء تحتوى أهمها . انظر أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، الجزء الاول ، ١٩٣٧ ، ص ٣٨ . ولنذكر القارىء أن الرسائل كانت دائما مصدرا هاما من مصادر تحليـل الفكر السياسى . انظر رسائل تاسيت لقيصر :

SALLUST, Orationes et epistulae de historiarum libris execerpitae, 1956; ID., Epistulae ad Caesarem, 1952.

وهى جميعها تتضمن تحليلا نصيا قام به العالم الايطالى المشهور بالادينى . كذلك يستطيع القارىء أن يجد تحليلا سياسيا فى :

SYME, Tacitus, 1958, Vol. I, p. 103; Vol. II, p. 548; CHOUET, Les lettres de Salluste à César, 1950, p. 132.

فى التراث اليونانى نسـتطيع أن نحيل على سـبيل المثال لخطابات أفلاطون وبصفة خاصـــة ما يوصف بأنه الخطاب السادس ، انظر :

VOEGLIN Plato and Aristotle, 1957, p. 20; STEFANINI, Platone 1949, Vol. I, p. 28, vol. II, p. 419.

المتميزة ورغم أنها يجب أن تندرج فى النطاق الأكثر اتساعا الذى نستطيع أن نطلق عليه كلمة النموذج الاسلامى للوجود السياسى (١) .

---

(١) المتتبع لتحليلنا للتراث السياسى الاسلامى لابد وأن يلحظ نوعا من التردد من جانبنا فى تحديد عناصر ومتغيرات الدلالة الوضعية لمفهوم التراث . فى بداية تعاملنا مع هذا الموضوع كان التمييز بين الفكر والنظم والحركة هو الاساس المطلق لتحديد مقومات التراث . انظر حامد ربيع، التراث الاسلامى ووظيفته ، م.س.ذ. ، ص ٢٨ وما بعدها. وفى مرحلة لاحقة جعلنا التمييز رباعى حيث أضفنا ما اسميناه الممارسة السياسية على المستوى الفردى . انظر حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ١٨٧ وما بعدها . ونعود اليوم لنجعل من الحركة وتقاليد الممارسة والتعامل فصلا واحدا .

انظر فى تاصيل التفرقة بين الفكر والنظم والحركة ، حامد ربيع ، م.س.ذ. ، ص ١٨٦ . وقارن أيضا حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ١٩٨٠ ، ص ١٢١ وما بعدها .

كذلك نلفت نظر القارىء الى أن هناك مجموعة من التساؤلات يثيرها التنظير السياسى لم نستطع التعرض لها . فما هى علاقة الفكر بالنظم ؟ وما هى علاقة النظم بالممارسة او الحركة ؟ انظر حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ١٩١ .

مم لا شك فيه أن الفكر السياسى ليس هو التطبيق الوحيد للتراث . الى جوار الفكر وكما أوضحنا ذلك بصراحة هناك ما يسمى بالنظم السياسية التى بدورها تكون المسلك الثانى من مسالك الالمام بالتراث . ويقصد بالنظم مجموعة الحلول الوضعية التى يواجه بها المجتمع مشاكل حياته السياسية . النظم السياسية هى بعبارة اخرى ذلك الاطار أو الهيكل من القواعد التى تحدد خصائص المجتمع السياسى كجسد متكامل ومتراص من العلاقات الارتباطية بحيث يمكن القول بان النظم ما هى الا تلك الحلقات التى تسمح بربط مختلف القوى التى منها وبها يتشكل الوجود السياسى .

كذلك فان العلاقة بين النظم والأفكار علاقة وثيقة بل هى علاقات متداخلة ومتشابكة : النظام هو فكرة تحققت والفكرة هى رد فعل لنظام نجح أو أخفق . وكلاهما صورة أو أسلوب مختلف من أساليب التعبير عن الطابع القومى ، وهكذا فان العلاقة بين النظم السياسية والفكر السياسى فى داخل اى تراث تأخذ صورة الدورة التى تعنى الاستمرارية الدائمة والتى لابد وان تفرض علاقة ارتباط بالتأثير المتبادل المستمر المستتر خلف مفهوم الطابع القومى : طابع قومى ، نظم سياسية ، فكر سياسى ، طابع قومى ، وهكذا الى مالانهاية .

هذه العلاقة تثير بدورها مجموعة من التساؤلات عندما ننتقل الى المسلك الثالث من مصادر التراث السياسى : الحركة وقواعد الممارسة . ونقصد بذلك معالجة الوقائع والخبرات المتراكمة أى مختلف النشاطات والصراعات المرتبطة بالسلطة وحول السلطة سواء فى سبيل الوصول الى مركز القيادة أو فى سبيل الاحتفاظ بالسلطة ومزاياها أو من خلال مجرد التعامل مع السلطة وصاحبها . تحليل الوقائع والممارسة يختلط فى الواقع مع التاريخ السياسى . هو لاول وهلة يصير مرادفا لتاريخ الحياة السياسية . ما معنى الحياة السياسية ؟ أليست هى التعامل بين القوى ؟ فالمجتمع السياسى ينقسم الى ثلاث فئات : فئة تحكم وتريد أن تحتفظ بوجودها فى الحكم . وفئة لا تحكم ولكنها تسعى لأن تصل الى الحكم . هى اذن تنتمى الى طبقة المحكومين ولكنها تقف من الحاكم موقف التحفز تريد أن تزيله وتجلس مكانه . ثم فئة ثالثة لا تحكم ولا يعنيها الحكم وهى الطبقة المحكومة بأوسع معانيها .

السؤال الذى يجب أن نثيره بخصوص التراث السياسى الاسلامى فيما يتعلق بالحياة السياسية وتقاليد الممارسة واضح ومحدد : ماهى خصائص المجتمع الاسلامى كنموذج للتطور السياسى ؟ وينبع من هذا السؤال مجموعة اخرى من علامات الاستفهام تدور جميعها حول مختلف المتغيرات المرتبطة بالوجود الاسلامى وأثر تلك العلاقة على تطور المجتمع الاسلامى بصفة عامة .

وهذا هو ماتناولناه فى النص تحت عنوان خصائص النموذج الاسلامى للممارسة السياسية . وهنا علينا أن نطرح بعض الملاحظات لاستكمال هذا الاطار العام للتحديد بمدلول كلمة التراث :

(اولا) الذى يعنينا فى متابعة الوقائع او تحليل عناصر الممارسة هو اساسا مفهوم التكرارية frequency لأن هذا وحده هو الذى يرفع من دلالة الواقعة لتصير لا مجرد حدث تاريخى بل ولكن لتعبر عن احد خصائص الممارسة السياسية . وهذا يقودنا مرة اخرى الى مفهوم الطابع القومى حيث تصير الوقائع بدورها كرد فعل ثابت أو فى حكم الثابت للمواقف : احد الخصائص المعبرة عن ذلك الطابع القومى فى ثباته من جانب وفى تغيره من جانب آخر . وهكذا نلحظ أول تداخل بين الفكر والنظم والوقائع . فكما رأينا علاقة التأثير والتأثر بين الفكر والنظم فكذلك هناك علاقة ارتباط ثابتة بين النظم والوقائع: أليس النظام فى ذاته واقعة ؟ وأليست الحياة السياسية ما هى الا سعى للتخلص من النظم عندما تجد أن هذه قد أضحت عقبة فى مواجهة الحركة ؟

=

قبل أن نتناول بالتعريف والتحديد ولو من منطلق الكليات العامة كلا من هـذه

=

(ثانيا) كذلك فان تحليل النظم كأحد عناصر التراث السياسى ليس بمعنى عبادة الأصنام وليس محمولا على الدلالة القانونية الشكلية . أن دراسة النظم كتراث تعنى أساسا عملية تقييم للخبرة النظامية . ذلك ان النظام من حيث طبيعته هو احد الحلول الوضعية لمشكلة معينة . ومن ثم فان المنهاجية التى يفرضها تحليل التراث تصير : دراسة هذا الحل من حيث ثباته واستقراره من جانب ثم تقييمه بمعنى هل كان ناجحا من عدمه من جانب آخر . هل كان ناجحا ؟ ومدى النجاح ؟ وان كان يتصف بالاخفاق فلماذا الاخفاق وأسبابه ؟ أهم من كل ذلك كيف تطورت هـذه الحلول الوضعية . عامل الزمن اقترابا وابتعادا عن المبادىء الاصلية التى هى بمثابة القيم المطلقة من جانب وتعبيرا بل وتأكيدا لخصائص الطابع القومى للمجتمع السياسى من جانب آخر هى الهدف الاساسى من تحليل التراث النظامى . تقييم النظم السياسية بعد اخضاعها لمنطق معين أساسه الدراسة النقدية المتعددة الأبعاد وقد ارتبطت بجماعة معينة : هـذا هو مدلول دراسة النظم السياسية كتراث حضارى . النظام السياسى هو حل لمشكلة وهو تعبير عن مرحلة معينة من مراحل التطور ، هو سلوك يرتبط بالطابع القومى وينبع من خصائصه ، وهو دائما يستند الى نظام كامل للقيم بحيث أن النظام السياسى يجب أن يدرج فى جزئياته وقد أدخلنا فى كل ذلك اسلوب المقارنة بجميع أبعاده . هكذا يجب أن تفهم الدراسة للنظم السياسية كأحد مسالك تقييم دراسة التراث الانسانى .

فلنقدم نموذجا للتعبير عن هذه الدلالة .

بدأت الحضارة الاسلامية جاعلة من مبادىء ثلاثة المحور الفكرى لنظام القيم الذى سعت الى بنائه : مبدأ العدالة ، مبدأ الشورى كقاعدة لعملية اتخاذ القرار السياسى ، مبدأ احترام الشخصية الفردية بوصف كونها قيمة انسانية كجوهر لطبيعة تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم . التطورات اللاحقة قادت الحركة الاسلامية بعيدا عن المبادىء الثلاثة بدرجة او بأخرى فلماذا ؟ وكيف حدث هذا الطلاق بين القيم العليا وبين النظم السياسية ثم بين كلاهما وحقيقة الممارسة فى الحركة والتعامل ، وهل ترتب على ذلك اضطراب فى الهيكل العام للتنظيم السياسى؟

هذه المنهاجية وهـذه النظرة النقدية للتراث لا تزال وكما أكدنا ذلك فى أكثر من مناسبة غير معروفة فى التقاليد المرتبطة بالخبرة الاسلامية فى أكثر من معنى واحد :

(أ) فى معنى قومى محلى أولا حيث أن علماء التحليل السياسى فى بلادنا يعيشون على قشور الفكر الغربى ولا يتعدون الفتات الذى يلقى من آن لآخر حول الخبرة العربية دون أى محاولة جادة للتعمق فى هذه الخبرة انطلاقا من منهاجية علمية معينة . وقد سبق وذكرنا كيف أن الفكر الاسلامى لايزال حتى لحظة كتابة هذه الاسطر مجهولا فى كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة .

(ب) وفى معنى تنظيرى مجرد لا موضع لذلك النموذج الاسلامى . فعلماء التنظير السياسى والفكر السياسى بصفة عامة لايعرفون سوى نموذجا واحدا يعودون اليه وهو التراث الرومانى . قد يتطرقون ايضا للتراث اليونانى عندما يتناولون المفاهيم والمدركات ولكن كنموذج للممارسة فليس هناك موضع فى اطارهم الفكرى سوى للخبرة الرومانية .

(ج) وفى معنى مقارن تاريخى فان الظاهرة ايضا ثابتة . وقد يكون ذلك طبيعى فطالما أن أبناء هذه الثقافة يجهلون بها وعلماء التنظير السياسى لا يدرون بوجودها فكيف نطلب من المتخصصين فى ميادين اخرى أن يوسعوا آفاق اهتماماتهم بصدد المقارنة النظامية او الفكرية فيدخلوا فى اطار بحوثهم نموذجا هو أقل أهمية وأقل من حيث المستوى لذلك الذى يمثل اهتماماتهم الاصيلة ؟

رغم ذلك فان النموذج الاسلامى للتراث الفكرى يسمح باضاءة الكثير من جوانب التعامل مع ظاهرة السلطة. سوف نذكر فيما بعد بعض نماذج تؤكد هذه الملاحظة ولكننا نستطيع أن نضيف الى ذلك نموذجين آخرين : الاول وهو متعلق بظاهرة الرأى العام والثانى ويدور حول وظيفة الفقه . فموقع الرأى العام من القوى السياسية فى المجتمعات القديمة كان ولايزال يمثل صفحة غامضة . والتراث الرومانى على وجه التحديد لا يجيب على التساؤلات التى تثيرها الظاهرة بسبب النهاية التى أصابت كاتيلينا واعوانه وكيف قضى ودمر على آثار رجال المعارضة وكتاباتهم جميعها خلال العصر الجمهورى بحيث لم تصل الينا بهذا الخصوص سوى مجموعة نصوص متناثرة وعلى لسان أعداء حركات الاصلاح الدستورى . وفى مواجهة ذلك فان الخبرة الاسلامية عامرة بالوقائع الثابتة بل وبالتأصيلات الفقهية والسياسية . ولنتذكر معركة احد ومقتل عثمان . بل ولنتذكر عقب ذلك من بين فصول متتابعة لاتزال فى حاجة الى المحلل السياسى ينقيها ويهذبها ثم يدمجها فى اطار متكامل من التصور والتفسير محنة ابن حنبل وموقف الخليفة المعتصم الذى كتب له المؤلف الذى نحن بصدد التقديم له وكيف تحكم فى ذلك الموقف الى حد كبير الرأى العام . الثانى أى وظيفة الفقه بدوره يثير تساؤلات آخرى : كيف نظر الى الفقه على انه تعبير عن الوعى الجماعى وارادة الجماعة المستقلة عن الحاكم فى ضبط السلطة ومن يمارسها .

=

المجموعات الثلاث على ضوء الخبرة الاسلامية علينا أن تقدم اطاراً ولو مبسطا لمفهومنا للنموذج الاسلامى للوجود السياسى . ماذا تقصد بتلك الكلمة ؟ وما هى خصائصها ؟

سبق ان عرفنا فى غير هذا الموضع ان النموذج التاريخى هو نوع من انواع التقنين العلمى للخبرة السياسية بمعنى تحويل تلك الخبرة الى متغيرات بحيث نستطيع من خلال اقتطاع العناصر الأساسية أن نجرى تلك المقارنة التى تسمح بتحديد وزن المتغيرات ونتائجها من حيث ابعاد الحركة ومنطلقاتها . بهذا المعنى العام اضحت فكرة النموذج التاريخى عنصرا اساسيا للمقارنة المنهاجية بقصد لا فقط اكتشاف نماذج التطور بل وايضا بقصد تقديم نماذج التعامل فى الواقع المعاصر (١) . فما هى المتغيرات الأساسية التى من مجموعها يتكون ذلك البنيان الكلى للنموذج الاسلامى والتى لا بد وان تحدث آثارها وان ترتب نتائجها على كل ما له صلة بعناصر ذلك التراث من فكر او ممارسة او غيرهما ؟ لسنا فى حاجة لأن نكرر ما سبق وذكرناه من ان هذه العجالة ليس القصد منها سوى ان ننقل القارىء الى العلمية السياسية فى ارقى مراحل تقدمها المعاصر حيث لم تعد مجرد تأملات أو انطباعات والما اضحت ثقافة وضعية تمثل أدق ما استطاع أن يصل اليه العقل البشرى فى نطاق التحليل الاجتماعى وبحيث لم يعد أحد يتردد فى أن يصف النظرية السياسية بأنها فى نطاق علوم الانسان بمثابة علم الذرة فى نطاق العلوم الطبيعية .

نستطيع ان نحدد تلك المتغيرات التى من مجموعها يتكون النموذج الاسلامى فى تطبيقه العربى بستة عناصر أساسية :

اولا : **سيادة الأخلاقيات ووحدة قيم الممارسة** : النموذج الاسلامى يقوم على أساس الاطلاق فى كل ما له صلة بالأخلاقيات . انه لا يعرف مبدأ اعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله . وهو لا يقبل أن تكون الحركة مؤسسة الا على القيم والاخلاقيات

=

صفحات جميعها عامرة بالدلالات . والمقارنة تسمح بتأكيد النتائج أو تحديد اطلاقاتها . والتراث الاسلامى أو النموذج الاسلامى قادر على ان يقدم لنا بهذا الخصوص خبرة لا مثيل لها . ليس فقط لان لها مذاقها المتميز بل وبصفة خاصة لأنها الوحيدة الى جوار الرومانية التى اكملت دورة التطور فى مراحل كاملة ابتداء من مرحلة التكوين بفطريتها وانغلاقها الى فترة الايناع بعنفها وسطوتها لتصل فى نهاية المطاف لمرحلة التدهور بتحللها واباحيتها . وهى حضارة كبرى استطاعت أن تجمع تحت لوائها شعوبا كاملة وأن تملك تصورها المستقل فى التعامل الاقليمى والدولى واستراتيجيتها فى ذلك التعامل .

انظر فى بعض ما أثرناه سابقا بايجاز :

WOLIN, Politics and vision, 1961, p. 69; STARR, Civilization and the Caesars, 1954, p. 203; BIONDI, Il dritto romano, 1957, p. 41, 245; SCULLARD, Roman politics, 1951, p. 25; FRISCH, Cicero's fight for the Republic, 1946, p. 63; LARSEN, Representative government in Greck and Roman history 1955, p. 126; SYME, The roman revolution 1956, p. 476; BOISSIER, L'opposition sous les Césars, 1892, p. 91.

وانظر أيضا التفاصيل المنهاجية وتحليلنا لظاهرة المعارضة الفكرية فى التاريخ السياسى الرومانى :

RABIE, Homo politicus, vol. I : Libertas, 1966 pp. 174.

(١) حول مفهوم النموذج التاريخى كأحد عناصر المنهاجية السياسية كما قدمناها فى تأصيلنا للتعامل الفكرى مع ظاهرة السلطة وبصفة خاصة من منطلق حركى انظر بصفة خاصة حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، ١٩٧٥ ، ص ٢١٦ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسى ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٩٦ ومابعدها .

انظر كذلك :

BRUSCHI, La teoria dei modelli nelle scienze sociali, 1971, p. 162; ATTALI, Les modèles politiques 1972, p. 143; GOLEMBIEWSKI, WELSH, CROTTY, A metehodological primer for political scientists, 1969, p. 21.

حتى فى النظام السياسى . وهو لذلك لا يقبل الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة : من لا يصلح فى الحياة الخاصة فلا موضع له فى الحياة العامة (١) . أن شرط الولاية العامة تحقق مواصفات الصلاحية للولاية الخاصة . وما ينطبق على المواطن العادى ينطبق على الحاكم . بل ان قواعــد الممارسة الاخلاقية لا تقتصر على قواعــد التعامل القومى والداخلى أى مع المواطن الذى ينتمى الى الجماعة الاسلامية ولا على المواطن المسلم او المواطن غير المسلم فى حالة السلم بل انها تتعدى ذلك الى التعامل مع غير المسلم وفى حالة الحرب . لا نريد أن نذكر بنصائح الخلفاء عقب الرســول والحكام بعدم الأعتداء على الأطفال والشيوخ وبعدم تخريب الممتلكات أو اغتصــاب النساء اثناء القتال او عقبه . ان سيادة الأخلاقيات التى ظلت ثابتة ولو بقسط معين أيضا فى مراحل الانحلال والتحلل هى التى اذهلت الصليبيين والتى عبروا عنهــا بكلمة « الفروسية والشهامة العربية » . انها ليست الا تعبير نظامى عن اخلاقيات الممارسة السياسية (٢) .

ثانيا : ويرتبط بسيادة الأخلاقيات والنظرة المتميزة للحضارة الاســلامية فى تعاملها مع الوجود الانسانى قاعدة اخرى مطلقة لم يقدر لها بعد التحليل الكافى من حيث آثارها السياسية : وهى **النظرة الى الحياة الدنيوية على انها معاناة والتعامل مع السلطة على هــذا النحو على أنه نوع من الاختبار حيث ممارسة الحــكم محنة والخضوع للحكم محنة** . ان الحياة هى اختبار ومن ثم فان هــذا الاختبار يفترض ابتداء انه اخضاع للمواطن لامتحان عسير لا بد وان ينتهى منه باثبات القــدرة والصلابة على انه يستطيع أن يصف نفسه بأنه « مؤمن » وهكذا تصير الســلطة ضرورة وتصير السلطة واجبات قبل ان تكون حقوقا بمعنى امتيازات وليست بمعنى التزامات . اما عن الحقوق فرغم أنها تنبع من مفهوم الطاعة الا انه لا طاعــة لمــا هو مخالف للتقاليد الدينية والقواعد الأخلاقية الثابتة . السلطة لا تعنى الاستســلام ورغم ان البعد عن السلطان غنيمة لأن الجزاء هو فى الحياة الآخرة ولكن لو اخطأ صاحب السلطان فواجب المواطن أن يقومه ولو بسيفه . كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وكما أن الحاكم راع فكذلك المواطن العادى ولو فى دائرة اسرته الضيقة فهو راع ومسئول . والمسئولية تعنى الالتزام : ان افضل جهاد عند الله قول كلمة حق امام سلطان جائر . ان خطأ الحاكم حيث يتضمن مخالفة للاخلاقيات الاسلامية لا يمكن أن يوصف الا بأنه منكر ومن راى منكرا ولم يستطع ان يقومه بيده فليكن بلسانه والا فليكن بقلبه . وهذا يعنى لا فقط الابتعاد عن السلطة الا لضرورة بل وكذلك سيادة الحياة الآخرة على الحياة الدنيوية . وهكذا تبرز واضحة الفوارق الأســاسية بين الحضارات الدينية الكبرى . فاذا كانت الكاثوليكية تجعل المدينة السياسية عقابا لمــا فعله آدم عقب طرده من الجنة ، واذا كانت اليهودية تجعل من الحياة الدنيوية معايشة لتحقيق الذات من خلال الألم واللذة ، فان الحضارة الإسلامية لا ترى فى الحياة الدنيوية الا أعدادا لاستقبال الحياة الأخرى . انها بمثابة المرور بمرحلة اختبار قبل الانتقال الى مرحلة الشفافية بحيث نستطيع أن نزيل عن الذات كل ما يمكن أن يعبر عن عدم الارتقاء والسمو ان كانت تلك الذات صالحة للارتقاء والسمو (٣) .

---

(١) انظــر فى عقــد الامامة المــاوردى ، الاحــكام السلطانية ، طبعة ١٩٦٠ ، ص ٥ ومابعدها . وقارن ايضا الفــراء ، الاحكام السلطانية ، طبعــة ١٩٦٦ ، ص ٢٠ : « ذهاب البصر يمنع من عقدها واستدامتها ــ أى الامامة ــ لانه يبطل القضاء ويمنع من جواز الشهادة فأولى ان يمنع من صحة الامامة » .

(٢) انظر :
DANIEL, The Arabs and mediaevel Europe, 1975, p. 179.

(٣) قارن :
GARDET, Les hommes de l'Islam, 1977, p. 49

ثالثا : هذه الطبيعة المتميزة كان لابد وان تقود الى جعل **مفهوم الاتصـــال هو** محور النموذج الاســلامى للممارسة السياسية . كلمة « الاتصــال » بأوسع معانيها يقصد بها نقل المدركات وخلق القناعة من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضـــع المناقشة . الحضارة الدينية أساسها نشر الدعـــوة والعقيدة . الحضــارة الاسلامية محورها ووظيفتها خلق القناعة بالحقيقة الدينية . واجب الرســـول هو الدعوة : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ». والدعوة هى لقاء بين مرسل ومستقبل . وكما ان الداعى يجب ان يقدم الحقيقـــة فان من تتجه اليه الدعوة يجب ان يكون على استعداد لتلقف تلك الحقيقـــة . انه تربة يجب أن تكون صالحة لتنبت البذرة بحيث تؤتى ثمارها : « وانما عليك البلاغ وعلينا الحساب » . هذه الطبيعة المتميزة كان لا بد وان تلون بخصائصها جميـــع عناصر ومتغيرات النموذج السياسى الاسلامى . فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة واساس شرعية السلطة ومحور وسبب وجودها هو نشر الدعوة . الدين والسلطة يتفاعلان كحقيقة ديناميكية واحدة : ورغم أن المحور الأساسى وجوهر هـــذا التفاعل هو الدين الا ان السلطة هى التى تأتى فتخلق ذلك الاطار الذى يسمح للمواطن بأن يحقق ذاته من خلال الاستجابة الى قواعد الممارسة الدينية . وهكذا فان شرعيـــة السلطة هى الدين واداة الدين هى السلطة . ورغم ان هذه العلاقة سوف تتبدل او يصيبها نوع من الافتعال الذى يفقدها طبيعتها وجوهرها فى الحضارة العثمانية الا أن علينا ان نتذكر ما سبق وقررناه من ان النموذج العثمانى هو تطبيق آخر للنموذج الاسلامى وان الذى يعنينا هو ذلك النموذج الأصيل الذى منه انطلقنا وبه تقيدنا . هذه الوظيفة الاتصالية لا تقتصر على شرعية الدولة أو السلطة بل تتعداها الى خلق قواعد التعامل (١) . أن واجب الدولة هـــو أن تدعو الى كلمة الحق وان تدعـــو من خلال الاقناع والاقتناع والا تكره احدا على الاقتناع . هذا المفهوم كان لا بد وان يتحول الى قواعد للممارسة فى كل ما له صلة بنظرية التعامل السياسى فى الحضارة الاسلامية . الرسول يلجأ الى دعوة الحكام والامراء ــ قبل الالتجاء الى الســـلاح لفرض السيادة والتبعية ــ ويتابعه فى هـــذا التقليد عمر بن الخطاب . ومن رفض الدعـــوة فهذا حقه ولكن بشرط « الجزية » . وعندما يحدث فى عصر عمر بن عبـــد العزيز من ان يشن احد قادته الصراع الجسدى على غرة ودون تمكين الطرف الآخر من ان يعلن قبوله الاسلام من عدمه ويأتى القائد المهزوم شاكيا الى الخليفـــة فان عمر بن عبد العزيز يعترف بخطأ قائده ويسلم للشاكى بمطالبه .

رابعا : كذلك فمن الخطأ وصف الدولة الاسلامية بأنها نموذج للدولةالاوتوقراطية او الديكتاتورية او حكم الفرد . من المعروف ان الخلاف فى الفقه حول التعـــريف بالمفهوم الديمقراطى لا يزال على أشده وانه رغم ذلك من منطلق النظرية التجريبية للوجود السياسى من المسلم به أيضا ان الديمقراطية هى حقيقـــة وواقع وليست هيكلا او اطارا . وان هذه الحقيقة والواقع تستند الى مجموعة من المحكات القياسية التى نستطيع من خلالها أن نصـــل الى الاجابة على ذلك السؤال : هـــل ذلك المجتمع

---

(١) قارن وثيقتين كلا منهما فى حـــاجة الى دراســـة وتحليل سياسى ، احداهما بعنوان : « سيرة المؤيد فى الدين داعى الدعاة : ترجمة حياته بقلمه » وثانيهما بعنوان «ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة » .

وقد تولى نشرهما وتحقيقهما فى القاهرة العالم المصرى محمد كامل حسين .

راجع أيضا بخصوص الدعوة الفاطمية :

CANARD, L'impérialisme des Fatimides et leur propagande, in Annales de l'Institut d'études orientales, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, vol. VI, 1942 — 1947, p. 156.

المحدد أقرب الى الصورة الديمقراطية أم الى انموذج الاوتوقراطى ؟ محور هذه المحكات عاملان أساسيان : سيادة القيم والمثاليات المطلقة التى لا تنسـع من ارادة الحاكم من جانب ثم تعدد مراكز القوة فى عملية صنع القرار من جانب آخر (١) . لو نظرنا الى النموذج الاسلامى بهذا الخصوص لوجدنا هذين العنصرين واضحين صريحين : القيم هى دينية ، سماوية ، اخلاقية ، تسود الحاكم قبل ان تسود المحكوم وهى تمثل جوهر عقد « البيعة » وتعطى المحكوم حق الثورة بل واجب رفض الحاكم لأنه يصير من قبيل الطغيان (٢) . تعدد مراكز القوة هو الذى يعنينا على وجه الخصوص كأحد عناصر هذا النموذج . **ان النموذج الاسلامى يقوم على أساس من حيث الواقع فاذا به يقدم اطار للتعامل حيث ما نستطيع أن نسميه بمفاصل الجسد السياسى تتعدد وتتنوع وتستقل عن شخص الحاكم ذاته** . ويكفى ان نتذكر بهذا الخصوص حقيقتين : الأولى وهى المتعلقة بالتشريع ، فتخريج الاحكام ليس وظيفة الحاكم وما نسب الى الحكام من قبيل سن القوانين بالمعنى المتعارف فى التقاليد الغربية يكاد يكون لا وجود له (٣) . ان التشريع هو حق الفقيه ولا سلطان على الفقيه فى تخريجه الأحكام الا ضميره وعندما جاءت عصور التحلل وابتعد النموذج الاسلامى عن عناصره الاسلامية ووجدنا الفقهاء يعانون المحنة تلو المحنة ظل رجل التشريع ثابتا فى موقعه لم يؤثر فى ممارسته لسلطاته المعنوية اى ارهاب او تعذيب . فلنتذكر ابن حنبل وقبله أبا حنيفة وبعدهما ابن تيمية على سبيل المثال (٤) . كذلك فان القاضى رغم انه كان يستمد ولايته من الخليفة لأنه كان يعين كوكيل عنه ظل محتفظا باستقلاله بمعنى اننا لم نعرف نموذجا لخليفة ألغى حكما لقاض او عدل فيه . والواقع ان هذه الخصائص والجزئيات كثيرا ما يغفل عنها الفقه المعاصر عندما يصف الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والمدنية من منطلق التصور الذى فرضته نماذج الممارسة فى التراث الغربى الكاثوليكى (٥) . ان الخليفة انما كانت وظيفته الاساسية هى فقط ان يمكن المؤمن من ان يمارس تعامله الدينى ليحقق ذاته الاسلامية ولينطلق الى آخرته بنفس راضية مطمئنة .

---

(١) انظر التفاصيل حول تنظيرنا لما اسميناه الممارسة الديمقراطية حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، مذكرات كلية الاقتصاد وجامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٨٩ ومابعدها .

قارن فى الفقه الغربى :

DUVERGER, Janus : les deux faces de l'Occident, 1972, p. 49; PURCELL, The crisis of democratic theory, 1973, p. 197; CNUDDE, NEUBAUER, Empirical democratic theory, 1969, p. 4 25; COTTERET, Gouvernants et gouvernés 1973, p. 166; JULIEN, Le suicide des démocraties 1972, p. 109; MOURSEON, Les droits de l'homme, 1978, p, 44.

(٢) قارن :

LEWIS, Islamic concepts of Revolution, in VATIKIOTIS, Revolution in the middle East, 1972, p. 30; SHABAN, The Abbasid Revolution, 1970, p. 138.

(٣) مرة أخرى نشير الى هذه الناحية التى تبدو غير واضحة كلية فى الفقه السياسى الغربى . وقد لمسنا ذلك بشكل واضح خلال ندوة عقدت بمدينة فلورنس عن مقارنة بين تطور النظم فى كلا المنطقتين العربية واوربا الغربية نحو التكامل . انظر السياسة الدولية ، يوليو ١٩٧٨ ، ص ١٩٦٠ .

(٤) بخصوص مواقف ابن تيمية راجع أبو زهرة ، ابن تيمية : حياته وعصره ، د.ت. ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٥) ولعل هذا هو الذى قاد بعض المفكرين لدينا بدعوى التجديد والتحديث الى الوقوع فى خطأ عدم الفهم الحقيقى للدلالة الكامنة فى التقاليد السياسية الاسلامية . انظر على سبيل المثال ، على عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، ١٩٢٥ ، ص ٥ ومابعدها . انظر كلمات ابن خلدون فى مقدمته : « الخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها اذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع الى اعتبارها مصالح الآخرة فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » .

انظر محمد عماره ، الاسلام واصول الحكم لعلى عبد الرازق ، ١٩٧٢ ، ص ١١٤ ومابعدها .

خامسا : مفهوم **« الاستعلاء الديني »** . الحضـارة الاسلامية جوهرها العقيدة الاسلامية والعقيدة الاسلامية تقوم على مبدأ الارتقاء الديني . ان الايمان له دلالتـه وكذلك سلوك المؤمن من حيث التطابق بين الممارسة والمثالية له درجاته . تطعيم مبدأ العدالة بمبدأ المساواة لا بد وأن يقود الى هذه النتيجة وهى انه اذا كان لا فضـل لعربى على عجمى الا بالتقوى واذ كان المسلمون سواسية كأسنان المشـط فلا بد وان يكون هناك تميز واستعلاء بين المسلم وغير المسلم . هذا التميز يعبر عن قيمة معينة : الايمان بالله ورسوله أي بالقرآن وتعاليم محمـد . واذا كان الايمـان له مستوياته فكذلك عدم الايمان له ايضا مستوياته اقترابا او ابتعادا عن جوهر ذلك الايمان . وهكذا فى المجتمع غير المسلم هناك « أهل الكتاب » وهناك عبدة الأصنام على سبيل المثال . وكذلك من بين المسلمين هناك من هو اتقى أو أقل تقوى . الخلاصة ان جوهر الحضارة الدينية يصير تمييزا طبقيا من منطلق مفهوم التقوى . هـذه الحقيقة تعنى الاختيار : الشعب المسلم هو « الشعب المختار » وهو صاحب الوظيفة الحضارية القيادية والدين الاسلامى هو خير الأديان ومحمد هو خاتم المرسلين (١) .

---

(١) لابد وأن تثير هـذه الملاحظة مفهوم العنصرية . هل الحضارة الاسلامية حضارة عنصرية ؟ وهل التقاليد العربية تنطلق من مفهوم التمييز العنصرى ؟ الاجابة على مثل هذا السؤال فى حاجة الى مؤلف على حدة وهى لايمكن الا ان تنطلق من نظرة علمية محايدة ومتانية تابى الاندفاع خلف المفاهيم الدعائية التى تسيطر حاليا على من يتعرض للتحليل السياسى ايضا من منطلق أكاديمى .

فلنحاول أن نحدد نظرتنا بايجاز .

(أ) يجب فى البداية أن ندفع ببعض الملاحظات :

(أولا) الفقه الغربى تعود أن يسدل على تاريخـه الفكرى بهذا الخصوص وبتواطؤ جماعى مثير للدهشـة نوعا من الستار الذى يغطى على حقيقة تراثه الحضارى . الحضارة الغربية هى حضارة عنصرية بل وهى تنطلق من تقاليد الثورة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر لم تكن سوى تأكيد وتجسيد لمبدأ العنصرية . الحضارة الغربية التى جاءت تخرج الانسان من ظلامة العصور الوسطى باسم حضارة عصر العقل والنور ادخلت الرجل غير الأوربى فى دهاليز الاستبداد والعبودية القانونية . انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسى فى التقاليـد الغربية ، ١٩٧٧ ، ص ٩ وما بعـدها . هى حضـارة عنصرية وبلا استثناء : الفكر النـازى ليس الا التجسـيد الحى لفلسفة سياسية غمرت التقاليـد الفرنسية والانجليزية على حد سواء ورغم انها قد تضمنت بعض مبالغات الفقة الالمانى الا انها فى هذا ليست الا تعبير غن طبيعة وخصائص فكر المدرسـة الرومانسية الجرمانية فى أنقى تقاليدها . انظر التفاصيل وباعتراف أحـد اعظم محللى التقاليد السياسية الالمانية .

NOLTE, Le fascime dans son ĕpoque, Vol. I : L'Action française, 1970, p. 289; Vol. II, Le Fascisme italien, 1970, p. 287; III, Le National — Socialisme, 1970, p. 359.

(ثانيا) على أننا يجب رغم ذلك أن نعترف بانه لم توجد حضارة مدنية كبرى لم تستند الى مبدأ العنصريه . والعنصرية يجب أن تفهم بمعنى واسع حيث تتدرج من عدم الاهتمام الى مستوى الحق فى قيادة الشعوب الأخـرى . أنظر التفاصيل فى :

ARENDT, The origins of totalitarianism, 1966 p. 158; OAKESMITH, Race and nationality, an inquiry into the origin and growth of patriotism, 1919, p. 72.

ولم تقتصر العنصرية على التقاليد التيوتونية بل تعدى ذلك الى جميع الحضارات الكبرى وبصفة خاصة الفرعونية والفارسية واليونانية والرومانية . بل ووجد من أصل للفكـر العنصرى سـواء فى التـراث الرومانى أو الفكـر اليونانى . انظر التفاصيل فى :

SCHULZ, Principles of roman law, 1936, p. 109; WESTERMANN, The slave systems of Greek and Roman antiquity, 1955, p. 25.

والواقع أن مفهوم القومية السياسـية بهذا المعنى هو استمرار لتقاليد العنصرية فى الحضارات الكلاسيكية بلغة القرن الثامن عشر . انظر التفاصيل فى :

SCHNEE, Nationlismus und Imperialismus, 1928, p. 78; SIMAR, Etude critique sur la formation de la doctrine des races, 1922, p. 39; KOHN, The idea of nationalism, 1956, 230.

(ثالثا) وذلك على عكس جميع الحضارات الدينية الكبرى التى وهى تقوم على مبدأ عالمية الدعـوة ماكانت تستطيع أن تتقبل مفهوم العنصرية بمعنى التمييز من منطلق الاصـل والانتماء القـومى . المسيحية وكذلك الاسلام ، كلا منهما بمنطقـه التميز ، كان لابد وان يرفض مفهـوم العنصرية . وذلك على عكس الديانة اليهودية وهى فى هذا منطقية مع نفسها حيث انهـا تفرض الربط بين الديانة والدعوة القومية . انظر بهذا الخصوص التفاصيل الفكرية والنظامية والاصول التاريخية فى :

حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٦٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، نظرية القيم م.س.ذ. ، ص ٢٦٨ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية م.س.ذ.، ص ٧١ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، النموذج الاسرائيلي للممارسة السياسية ، ١٩٧٥ ، ص ٨٧ وما بعدها ؛ حامد ربيع ،اطار الحركة السياسية فى المجتمع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٠ ومابعدها .

(رابعا) التقاليد المسيحية تنطلق فى صياغتها الاولى من مبدأ المساواة . وهى تصل فى هذا الى حد التطرف المثالى والأخلاقى . نستطيع أن نقرأ فى رسائل القديس سان بول قوله : كذلك العدو ومرتكب الكبائر والاثام يجب ان يكون موضع حب وتقدير ولنتمثل فى هذا بالاله الاعظم الرب القادر الذى رفع الشمس وأطلق الهواء للجميع يتمتع وينتفع بها الطيب والصالح والمؤمن وغير المؤمن ، أن السماء عندما تمطر لا تميز بين العادل والظالم . على أن التفاعل بين الحضارة الغربية والديانة المسيحية الذى قاد الى نماذج دينية متعددة تتوسطها الممارسة الكاثوليكية ماكان يمكن الا أن ينتهى ببناء صرح شامخ للنظرية العنصرية . ولعل السؤال الذى هو فى حاجة الى دراسة : هل طبيعة الحضارة الغربية تأصلت فيها مفاهيم عدم المساواة الى هذا العمق بحيث أن أى تعاليم أخرى لابد وان تتطوع لذلك التصور ؟ ان العنصرية الصهيونية لم تكن الا مكملة لمثل هذا التعامل . وقد يجد المرء تبريرا لذلك فى أن الديانة اليهودية بطبيعتها قومية عنصرية . ولكن كيف تفسير التطور الآخر فى التراث المسيحى ؟

انظر فى تفصيل النظرة الكاثوليكية لمبدأ المساواة وارتباطه بالتصور العنصرى للوجود السياسى :

BIGO, La doctrine sociale de l'Eglise, 1965, p. 219; CALVEZ,PERRIN, Eglise et société économique, 1961, p. 178; MOTOZO, Ugualianza, in Enciclopedia Filosofica, Vol. IV, 1957, p. 1357.

(ب) فاذا انتقلنا الى التراث العربى وكما نستطيع أن نستخلص من تقاليد الممارسة خلال النموذج الذى نحن بصدد تحديد خصائصه ، فاننا نعتقد بأن العناصر الأساسية التى يجب أن تبرز واضحة فى الذهن تتحدد بالتالى :

(أولا) التراث الاسلامى لا يعرف العنصرية وماكان يستطيع بحكم طبيعته كدعوة دينية عالمية الا أن يرفض ذلك المبدأ . والنصوص بهذا الخصوص عديدة وقواعد الممارسة التى تنبع من ذلك التصور جميعها منطقية مع هذه القاعدة . انظر النصوص التى أوردها وجمعها :

محمد حلمى محمود ، ديموقراطية محمد ، د . ت ، (مذاهب وشخصيات ، الدار القومية للطباعة والنشر ، رقم ١٣٧) ص ٧١ وما بعدها ؛ وحيد الدين خان ، الاسلام يتحدى ، ١٩٧٣ ص ١٦٧ ؛ المودودى ، الحكومة الاسلامية ، ١٩٧٦ ، ص ١٨٢ .

(ثانيا) التقاليد العربية تقوم على عنصرية واضحة تستمد مصادرها الأولى من الممارسة السابقة على الدعوة المحمدية . وازاء طبيعة هذه الدعوة واسلوبها القاطع فى التعامل فان المفاهيم العنصرية خلال فترة البناء للدولة الجديدة اختفت أو تقوقعت اجمالا حتى مقتل على . ولكن سرعان ماعادت الى التعبير عن وجهها الحقيقى مع حكم معاوية وظلت فى ارتفاع حتى وصلت الى أقصى تعبيراتها الفكرية مع فلسفة ابن خلدون . ان مفهوم العصبية ليس الا تصوير عربى للتقاليد العنصرية التى عرفتها جماعات الجاهلية ولكن بلغة وفكر المؤصل للظاهرة الاجتماعية .

انظر فى فكر ابن خلدون :

LAHBABI, Ibn Khaldûn, 1968, p. 85; LACOSTE, Ibn Khaldoun, 1969, p. 159; MAHDI, Ibn Khaldun's philosophy of history, 1957, p. 263; ROSENTHAL, Political thought in medieval Islam, 1958, p. 84; TALBI, Ibn Khaldûn, le sens de l'histoire, in Studia Islamica, 1967, p. 73.

(ثالثا) على أن رفض الاسلام لمبدأ العنصرية لايعنى أنه لا يقبل التنوع الطبقى ولا التوزيع الوظيفى . وهنا علينا أن نترك جانبا الديماجوجيات الغربية التى انتقلت الينا مع ما انتقل من حضارة عصر العقل والنور . لقد بلغت هذه الديماجوجيات أن رفضت على رجال المحاماة ارتداء اللباس الأسود أثناء الترافع أمام القضاء بدعوى أن ذلك يعنى تمييزا واخلالا بمبدأ المساواة . وجميع العلماء يعترفون اليوم بان أحد اسباب اضطراب التطور السياسى فى تقاليد أوربا القارية خلال القرن التاسع عشر هو عدم الفهم الصحيح لمعنى مبدأ المساواة والخلط بين الدلالة القانونية من جانب ولغة الخداع الجماهيرى من جانب آخر . وهو خطأ وقعت فيه عقب ذلك أيضا الايديولوجية الماركسية . انظر بايجاز حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، م.س.ذ. ، ص ١٢٦ ومابعدها وقارن فى الفقه الغربى :

RIPERT, Le régime démocratique, 1948, p. 83; ROUGIER, La mystique démocratique, 1929, p. 92; TRANIELLO, Cattolicesimo e società moderna, in FIRPO, Storia delle idee politiche economiche e sociali, vol. V, 1973, p. 351.

الحضارة الاسلامية كان لابد وأن تعرف مفهوم التميز من منطلق الانتماء العقائدى . فالفوارق من حيث حقوق التعامل وموضع المواطن فى الجماعة أساسه طبيعة ودرجة الانتماء الفكرى للمجتمع الكلى . وهو أمر طبيعى لأن النظام الاسلامى هو دين ودنيا من جانب وهو يقبل غير المسلم وبغض النظر عن طبيعة عقيدته الدينية كنتيجة لمبدأ التسامح . ومن ثم فلابد ليصير متجانسا معنفسه أن يوزع المواطن فى داخل الجماعة تبعا لهذه المتغيرات الى درجات . كذلك والدولة الاسلامية تمثل تنظيما سياسيا متكاملا لابد وان تعرف كذلك التنوع الوظيفى . مفهوم الطبقات من ثم

والاقتناع ولكنها أيضا تؤمن بان **التعامل يجب أن يجعل من القوة المحرك التالى للاقناع والاقتناع** . النموذج الاسلامى خلافا للنموذج الكاثوليكى دعا القائد الأول لأن يستخدم القوة فى سبيل نشر تلك الدعوة . ومنذ البداية طلب من محمد ان يهاجر من مكة وان يعد ما استطاع « من قوة ومن رباط الخيل » بل وان يعـود الى مكة فاتحا غازيا . ان الاسلام يؤمن بأن الحق الذي لا تسانده قوة لا قيمة له وان الدولة عليها ان تحيط نفسها بسياج من الأدوات الكفيلة بفرض الاحترام والهيبة على كل من يتعامل مع النموذج الاسلامى للممارسة السياسية . ان هذا شرط أساسى لضمان عدم فيضان العناصر غير المؤمنة على ذلك الاطار الذى يستطيع فى داخله المؤمن ان يحقق ذاته الاسلامية (١) .

١٢ وحدة الأمة وجوهر النموذج الإسلامى للممارسة السياسية:

عناصر مختلفة ومتباينة نستطيع من تقنينها ان نصل الى بناء ذلك النمـوذج الاسلامى للوجود السياسى . رغم ذلك فان النموذج بهذا التصور الذى قدمناه لا تزال تنقصه حقيقة أساسية لا نستطيع ان نصـفها بأنها مجرد عنصر من عناصر النموذج حيث انها تمثل طبيعة وجوهر ذلك التطبيق وبحيث انها تتبلور وتنساب من جميع قنوات وشرايين الجسد السـياسى والتصور الحركى للوجود السياسى . نقصـد بذلك مفهوم وحدة الأمة الاسلامية . مما لا شك فيه ان مفهوم الوحدة هو احـد المفاهيم الثابتة فى جميع النماذج السياسية المتطورة (٢) . ان الوحدة بأوسع معانيها هى المنطلق الحقيقى لخلق الارادة المتكاملة من جانب والتعبير الشكلى عن مفهوم التكامل الاجتماعى والسياسى من جانب آخر . رغم ذلك فان الوحـدة قد تكون عرقية كما عرفتها الجماعة الرومانية وقد تكون نظامية كمـا تعرفها الدولة القومية المعاصرة وقد تكون حضارية كما عرفتها الجماعات التيوتونية فى خلال العصـور الوسطى بل وحتى مشارف القرن العشرين . وفى جميع هذه التطبيقات قد تختلط مع مفهوم الوحدة الاقليمية ومن هنا تبرز فكرة الأمن القومى بمعنى الأمن الاقليمى. فأين من هذه التصورات مفهوم الوحدة الاسلامية ؟ الواقع ان الاجابة على هـذا السؤال تدق بل وتكاد تستحيل رغم نها قد تبدو لأول وهـلة واضحة لبست فى حاجة الى تفصيل . ونستطيع منذ البداية أن نطلق تصورنا للوحدة الاسلامية بأنها تنبـع من مفهوم العلاقة الروحية التى يغلفها عامل الدين والانتماء الى لغـة القرآن . بل

= وكذلك ظاهرة التخصص لا تعنى ايا منها قبول المفهوم العنصرى ولا تقييدا لدلالة مبدأ المساواة . انظر تفاصيل اخرى فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٨١ ومابعدها . وقارن :

WATT, Islamic political thought, 1968, p. 116; MALVEZZI, L'Islamismo e la cutlura europea, 1956, p. 150; LEWIS, Politics and War, in SCHACHT, BOSWORTH, The legacy of Islam, 1974, p. 162; ROSENTHAL, The muslim concept of freedom, 1960, p. 100.

(١) التفرقة بين دار السـلام ودار الحرب تعبير واضح عن هـذه الحقيقة . انظر لويس ، م.س.ذ. ، ص ١٧٥ .

(٢) قارن :

CASSIRER, The myth of the State, 1965, p. 244; D'ENTREVES, The notion of the State, 1967, p. 126; DEMARIA, Lo Stato sociale moderno, 1962, p. 37; DE VILLE NEUVE, L'activité étatique, 1954, p. 266; KELSEN, General theory of law and State, 1952, p. 186; VYSHINSKY, The law of the Soviet State, 1951, p. 309.

انها تصير فى نطاق التحليل السياسى للتراث الاسلامى منطلق اســـاسى لفهم فكرة الاختيار والتميز (١) .

فلنحاول ان نصوغ هذا التصور فى كلياته العامة تاركين التفاصيل والجزئيـــات لغير هذا الموضع :

١ — فأول ما نلاحظه ان التقاليد الاسلامية الأولى لم تقبل سوى خليفة واحد . كما ان القرآن واحد والرسول واحد وكما ان هذا يعنى ان القانون واحد والتصور واحد فكذلك لا بد وان يكون القائد الأعلى اى الذى يتولى حكم الجماعة باسم تلك الارادة التاريخية لا بد وأن يكون واحدا . مما لا شك فيـه أن الحـــوادث اللاحقة حطمت أو على الأقل قيدت من هذا المفهوم على أن هـــذه الحوادث أيضا لم تستطع ان تنال من اطلاق القاعدة الفكرية . فى لحظة معينة وعلى وجه التحديد خلال القرن العاشر الميلادى سوف نجد ثلاثة خلفاء فى آن واحد : الخليفة الأندلسى فى قرطبـة ثم الخليفة السنى فى بغداد الى جانب الخليفة الفاطمى او الذى فى طريقه لأن يكون كذلك فى تونس قبل ان ينتقل الى القاهرة . رغم هذا التعدد فان كلا من هـــؤلاء الثلاث انما كان يعتقد فى ذاته انه هو صاحب السيادة على الآخرين او بعبارة اخرى انه هو الذى يجب ان يقود ويطاع . وليس ادل على ذلك من ان الخليفة الفـاطمى أرسل دعاته الى بغداد يحاولون تطويع القيـادات السنية للعودة الى المفـاهيم الفاطمية . وهكذا هذا الاستثناء ليس الا تأكيدا للقاعدة . بل انه عقب ذلك وفى فترات الانحلال اللاحقة سوف نستمع الى تسميات تؤكد ثبات هذه المفاهيم ككلمة « امير الأمراء » او « ملك الملوك » او « الشاهنشـاه » بل ونفس العلاقات اللاحقـة بين نظام الخلافة والسلطنة ليست الا تأكيدا لنفس الحقيقة (١) .

٢ — الشعور بالتجانس والتميز تعبر عنه ولو فى دلالة سلبية جميـــع النظم السياسية المرتبطة بالتعامل بين تلك الجماعة والجماعات الاخرى . هذه النظم التى هى بمثابة اطار فكرى للوضع المعنوى للمجتمع الاسلامى والتى بدورها تنبع من فكرة التميز انما تقوم على اساس الوحدة المعنوية للجماعة الاسلامية . وتبدو هـــذه الظاهرة واضحة عندما نقارن المجتمع الاسلامى بالمجتمع الكاثوليكى فى فترة العصور الوسطى : بينما نجد الألقاب العرقية والاقليمية تنتشر بلا حدود فى أوربا الكاثوليكية لا نجد لها أى موضع فى العالم الاسلامى . ان ربط حاكم باقليم أو بجماعة عرقيـة لم تعرفه الجماعة الاسلامية الا فى مراحل لاحقة . ولو عدنا الى الخطابات المتداولة بين حكام الأمة الاسلامية فى فترات الانحلال نفسها لوجدنا ان هؤلاء الحـــكام لم يستخدموا ذلك الاصـطلاح الذى يربط الحاكم بعرق متميز الا للتعبير عن الشـعور بأن ذلك الحاكم اقل درجة واكثر ابتعادا عن تلك السلطة العالمية التى تجعـل منـه مرآة للخلافة الاسلامية . وهكذا كان يخاطب الجار الشمالى بأنه ســلطان الروم وعندما كان يخاطب حاكم الفرس كان يعرف بأنه شاه العجم (٢) . يعنى هذا انه لم توجد حكومات أونظم اقليمية حيث انها لم تكن سوى تعبير عن نوع من التنظيم الادارى والاقليمى الذى لا يمكن أن ينال من وحدة الأمة الاسلامية . هذه الوحـــدة تبرز واضحة عندما نصعد الى عصور الايناع والازدهار وخير ما يعلن عن تلك الحقيقـة هو فكرة التمييز بين دار السلام ودار الحرب . ان دار السلام هى فقط حيث يسود القانون الاسلامى ، حيث يسود حكم القرآن وتعاليم رسوله او بعبارات اخـــرى حيث يستطيع الخليفة ان يمكن المسلم من ان يعيش ويمارس القواعد التى وضعتها

---

(١) جـارديه ، رجـال الاســلام ، م.س.ذ. ، ص ٤٩ ومابعدها .

(٢) لويس ، م.س.ذ. ، ص ١٦٥ وما بعدها .

(٣) جارديه ، م.س.ذ. ، ص ٢٠٢ .

وقننتها حضارته . فيما عدا ذلك وباقى العالم هو دار الحرب . ان دار السلام هى دار الاسلام وما هو ابعد من ذلك فهو لا يعرف السلام . والمفهوم الثابت فى الفقه الاسلامى هو أنه سوف يأتى يوم فاذا بالانسانية جمعاء تقبل الاسلام أو تخضع لحكم الاسلام . وواجب المسلم هو أن يجاهد ليحقق تلك الوظيفة . هذا التصور امتداداته النظامية عديدة اهمها تلك المتعلقة بتنظيم العلاقات بين الدولة الاسلامية وباقى العالم . فالفقهاء يعلنون ان هناك حالة حرب دائمة ولا يمكن ان تنتهى الا بالاقبال على العقيدة الاسلامية او بالدخول فى الطاعة الاسلامية . ومن ثم ، ومن الناحية الفقهية ، ما كان يمكن تصور اتفاقية سلام بين دولة مسلمة ودولة غير مسلمة . ان حالة الحرب لا تنتهى ولا تعنى سوى أنها قد تنقطع فقط مع الهدنة ، وهو انقطاع مؤقت لا يجوز ان يمتد الى اكثر من عدة اعوام ويمكن انهاؤه بالارادة المستقلة ومن جانب واحد فقط أى الدولة المسلمة وذلك بشرط الاعلان عنه وفى وقت مناسب (١) .

هذه المفاهيم جميعها تنبع من قانون الجهاد الذى تم بناؤه الفكرى وتحديد عناصره النظامية خلال القرن الأول الهجرى أى خلال تلك الفترة التى تميزت بالانتصارات الاسلامية دون حدود حيث لم تستطع اى قوة اخرى ان تقف فى مواجهة القوة العربية الغازية سواء فى الصين او الهند ودون الحديث عن شمال افريقيا وجنوب اوربا . ومن ثم كان من الطبيعى فى المراحل اللاحقة ان يظهر ذلك التناقض الواضح بين مفاهيم التعامل الدولى وبغداد هى عاصمة العالم وقواعد الممارسة وقد اضحت الدولة الاسلامية تصارع فى سبيل استمرارية وحدتها داخليا وخارجيا . على ان هذا يقودنا فى حقيقة الأمر بعيدا عن النموذج الذى حددناه كمحور لهذا التحليل .

٣ — ورغم ذلك فان مجموعة من المفاهيم اساسية ظلت أيضا ثابتة فى فترات الانحلال والتحلل . وهى مفاهيم فى حاجة الى دراسة مستقلة . لم يقدر لها بعد التحليل العلمى الكافى المدعم بالتوثيق . نسوقها ، هذه المفاهيم ، لأنها رغم ذلك تدعم النتائج التى وصلنا اليها . وهى تدور جميعها حول مفهوم اساسى : الجماعة الاسلامية ظلت دائما فى جميع مراحل تطورها تستند الى فكرة ان العلاقة التى تربط مختلف اجزاء الأمة هى أساسا مفهوم معنوى او علاقة معنوية وهى بهذا المعنى تعكس حقيقة الوعى الجماعى بالانتماء المعنوى . الأمة هى مفهوم معنوى وحضارى ، هى انتماء دينى حيث يسيطر كتاب واحد وتعاليم واحدة وتبعية واحدة (٢) . هذا المفهوم الذى يجعل من جوهر الوجود الاسلامى حقيقة مجردة يكاد يذكرنا بالمجتمع الجرمانى وبالنظرية الهيجلية فى بداية القرن التاسع عشر (٣) . فالدولة الاسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان ، ومن ثم لا تتحدد باقليم او بحدود مصطنعة وضعها البشر . انها دائمة لأنها حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتتميز عن الادوات النظامية المعبرة . اختفاء الخليفة الواحد بمعنى تعدد الحكام لا يمنع من وجود تلك الدولة ، بل ان التناقضات المحلية والصراعات الطائفية فى سبيل الوصول الى السلطان لا يحول دون بقاء وثبات واستمرارية المفهوم المعنوى للدولة الاسلامية .

---

(١) انظر المصادر التى اوردها نفس المرجع السابق ذكره ص ٢٠٩ .

(٢) أنظر العرض التفصيلى فى :

GARDET, La cité musulmane, 1954, p. 193; DODGE, The Significance of religion in Arab nationlism, in PROCTOR, Islam and international relations, 1965, p. 94; CHARLES, L'âme musulmane, 1958, p. 148.

(٣) قارن بصفة عامة :

BLUHM, Theories of the political system, 1965 p. 156.

كذلك فان اختفاء الخليفة كلية لا يقود الى اى نتيجة اخرى ، الامر الذى يعنى ان وجود نظم غير نقية حيث تتسرب اليها عناصر نظامية لم تعرفها ولا تعرفها التقاليد الحضارية الاسلامية لا يمنع من ان ذلك المفهوم النظامى ، الحقيقة المجردة المطلقة ، تظل دائما قائمة وفاعليتها ثابتة . ان الدولة الاسلامية هى التعبير المعنـوى عن الجماعة الاسلامية ، والخلافة وكذلك النظم الأخرى التابعة منها أو المساندة لها ليست سـوى أدوات تسمح لتلك الدولة بتحقيق فاعليتها فى مكان معين أو زمان معين . الدولة بعبارة اخرى تظل اساسا علاقة بين المواطن والتعبيرات المجردة عن المفهوم الوظيفى للدعوة الاسلامية . هذه الطبيعة هى التى تميز بشكل واضـح النموذج الاسلامى للوجود السياسى وتعطيه مذاقه الخاص الذى سوف يبرز اكثـر وضوحا من متابعة تحليل مختلف اجزاء وعنـاصر التراث الذى ارتبـط بذلك النمـوذج .

١٣ خصائص التراث الفكرى والخبرة الإسلامية ، التجرد ، الترابط ، التكامل :

التراث الفكرى يكون القسم الأول من اجزاء المـادة والخبرة التى تنطوى تحت كلمة التراث السياسى . الفكر الذى هو أول مظاهر التراث السياسى والذى كثيرا ما يفهم على انه المرادف لكلمة التراث يقصد به تلك المجموعة من المبادىء والقيم التى ارتبطت بالمجتمع الاسلامى وقد قدر لها بدرجة او بأخرى ان تتبلور فى شـكل منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل فى الجزئيات . التراث الفـكرى بهذا المعنى قد يبدو واضحا فى دلالته العامة ولكنه فى حقيقة الامر يثير الكثـير من المشاكل التى لا بد وان نطرحها ولو بايجاز حتى نستطيع ان نحدد المفهوم الحقيقى لعملية الاحياء السياسى للتراث الاسلامى . الواقع ان التراث الفكرى ، ولعـل هذا يفسر تلك العلاقة التى سادت التقاليد من جعل التراث الفكرى مرادف لكلمـة التراث فى أوسع معـانيها يتصف أولا بالتجرد (١) . ثم هو من جانب آخر رغم ذلك التجرد يعبر عن نوع من الترابط مع العناصر الأخرى للتراث لم تفرضه سوى التطورات المعاصرة للتحليل السياسى . رغم ذلك فان جوهر التحليل السـياسى للتراث الفكرى هو فكرة التكامل فى خلق الاطار العام للتصور وللوجود السياسى . فلنتابع هذه الخصائص الثلاث من منطلق الخبرة الاسلامية .

الفكر بطبيعته مجرد لأنه لا يعـدو أن يكون كليات منطقية نبعت وترعرعت ثم تطورت متنقلة من كيان مذهبى الى تصور فردى او جماعى دون ان تعبر عن ذاتهـا تعبيرا ماديا ملموسا وحتى اذا عبرت فانها عندما تنتقـل الى مراحل التـدهور الحضارى تظل حبيسة النصوص مرتبطة وجودا وعدما بكيانات فكرية منعزلة بقسط او بآخر عن الواقع الاجتماعى . الفكر الانسانى بطبيعته هو نوع من انواع التحليق فى الخيال الذى لا يستطيع ان يجريه أو أن يخلقه سوى نموذج معين من العبقـرية الفـردية التى بدورها لا تونع الا فى اطار اجتماعى معين وتظـل دائما بحكم طبيعتها منعزلة عن ذلك الاطار الاجتماعى (٢) . بهذا المعنى فان الفكر السـياسى كتطبيق

(١) انظـر قسطنطين زريـق ، نحن والمسـتقبل ، ١٩٧٧ ، ص ٧٦ .

(٢) طيب تيزيتى ، من التراث الى الثورة ، الجـزء الاول ، ١٩٧٦ ، ص ١٥٢ .

آخر من تطبيقات الفكر الانسانى لا بد وان يكون مجردا . رغم اننا سوف نرى عندما نعرف الفكر السياسى ونحدد عناصره انه يتضمن قسطا من المعايشة والتعامل اليومى الا أن الصفة الغالبة عليه تظل صفة التجريد أن لم تكن الخيالية .

قبل ان نحدد عناصر الفكر السياسى فعلينا ان نضيف الى صفة التجرد ظاهرة الترابط . التراث السياسى يضم مجموعات ثلاث : فكر ، نظم ، وممارسة . الفكر هو ذلك القسط من التعامل مع السلطة الذى نستطيع ان نصفه بأنه تصور ومدركات . النظم هى الحلول الوضعية التى أستطاعت الجماعة ان تقيمها لمواجهة مشاكلها . الممارسة هى التعامل مع الواقع سواء كان ذلك التعامل مطابقا للنظم كما هو فى بعض الاحيان او مخالفا للنظم كما هو فى أحيان أخرى او ساعيا لتحطيم النظم حيث يرتفع مفهوم الثورة او رفض الطاعة ليصير اساسا للسلوك وللتعامل . هذه الأبواب الثلاثة كل منها له خصائصه ومميزاته وكل منها يختلف من حيث طبيعته . الفكر هو فلسفة والنظم هى قواعد قانونية والممارسة هى حركة . وقد ظلت تقاليد التحليل السياسى حتى القرن التاسع عشر وبصفة عامة حتى الثورة الفرنسية تقيم حواجز قاطعة بين هذه المنطلقات الثلاث . فالفكر السياسى هو امتداد للفلسفة اليونانية يعيش عليها وينهل منها . والنظم السياسية التى هى خبرة التراث الرومانى ليست فى حقيقتها الا نقل لتأصيلات فقهاء روما الى الواقع المعاصر . اما الممارسة فهى الواقع ببساطته والتعامل اليومى بصراحته والتاريخ العام بايجازه (١) . حتى الثورة الفرنسية كان كل من هذة الأبواب الثلاثة يمثل استقلالية منهاجية بحيث أن المتخصص فى اى منها يكاد لا يعرف نواحى التخصص الاخرى . الفيلسوف ميدانه وكلياته تختلف عن الفقيه وكلاهما يستقل ويتميز ازاء المؤرخ . ولكن فقط فى أوائل القرن التاسع عشر فى عصر انهيار الحواجز بين الثقافات الانسانية كان لا بد وان تتداخل هذه الكليات الثلاث وتتفاعل وتختلط مقدمات كل منها بالأخرى لتقدم لنا ذلك الاطار العام الذى فرض علم السياسة . المتابعة المنطقية والتحليلية أثبتت ان هناك علاقة ترابط ثابتة بين الفكر والنظم والممارسة وان فهم أى منها وحده لابد وأن يقدم صورة مشوهة للحقيقة . فالفكر ان هو الا رد فعل للممارسة ومقدمة لها فى آن واحد . والنظم لا بد بدورها ان تعكس الفكر او تنعكس فى الفكر . لأن المفكر عندما يؤصل فهو لا بد وان يخضع للنظم التى عاشها قبولا او رفضا . هذه العلاقة التى تبدو واضحة فى التراث الغربى والأوربى هى اكثر وضوحا فى التاريخ الاسلامى . كيف نشأ التراث الاسلامى ؟ مجموعة من القيم والمفاهيم المنزلة فى شكل قواعد سماوية . ان هذا فى حقيقته ليس الا فكرا وفلسفة . الممارسة التى نبعت من ذلك الفكر ومن تلك المدركات خلال حياة الرسول لم تكن سوى مجموعة من النظم لأن القدسية التى اطلقت ولا بد وان تطلق على اساليب التعامل من جانب الرسول ترفع منها الى مستوى القواعد النظامية (٢) . فكر ونظم كلاهما يكونان وجهان مختلفان لحقيقة واحدة . ولكن عقب وفاة الرسول وتطور المجتمع الاسلامى ومن منطلق الطبيعة الذاتية للحضارة الاسلامية التى أساسها اعطاء الارادة الفردية قسطها من المسئولية والاختيار ، كان على المجتمع السياسى ان يواجه مشاكله بتطويع تلك النظم

---

(١) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة م.س.ذ. ، ص ٢٣١ وما بعدها .

(٢) WATT, Muhammad at Medina, 1956, p. 222.

وبتحويل تلك القيم الى اطار للتعامل . وهكذا عاد الفكر هذه المرة الفردى والجماعى ، وعادت الارادة الجماعية هذه المرة ممارسة قابلة للخطأ وللصواب للتعامل مع ذلك الفكر وتلك النظم بالتخريج والتطوير . كان لابد وان يحدث تفاعل مستمر بين الفكر ورغم طبيعته المجردة والنظم رغم جوهرها القانونى والواقع أو الممارسة رغم صفة التوقيت والنسبية التى لابد وان تتصف بها كل حركة بشرية (١) .

على ان ما يميز الفكر السياسى عن التراث الفكرى ويعطيه تلك الطبيعة الخاصة التى تضفى عليه صفة لا فقط الترابط مع النظم والممارسة بل وكذلك الترابط بين الماضى والحاضر والمستقبل بحيث تخفف وتقلص من مدلول الخاصية الأولى أى التجرد هو ما عبرنا عنه بكلمة التكامل . الواقع ان الفكر السياسى كأحد مظاهر التراث السياسى يجب أن يقصد به تلك المجموعة من المبادىء والقيم السياسية التى ارتبطت بمجتمع معين والتى قدر لها بدرجة أو بأخرى أن تتبلور فى شكل منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل فى الجزئيات . الفكر السياسى أى مجموعة المدركات المرتبطة والمتعلقة بتفسير الالتزام السياسى وأبعاد الالتزام السياسى وما ينبع من ذلك من مشاكل وجزئيات قد يقتصر على أن يكون مجرد عرض لبعض المفاهيم والتقاليد وقد يتكامل فى شكل فلسفة كلية شاملة بفضل النبوغ الفردى أو الاستمرار المذهبى ، وقد ينتهى بتفجير خلافات داخلية فى شكل تيارات متناقضة ومتصارعة ، وقد تصل الكراهية كنتيجة لهذا التناقض الى حد ارادة استئصال الطرف الآخر ولنتذكر على سبيل المثال الخوارج والشيعة فى تاريخ العالم الاسلامى ، ولكنه فى جميع الأحوال يعبر عن اطار متكامل حيث التجرد يسمح بتخطى التناقضات لتصير تفسيرات جزئية لحقائق كلية واحدة وبحيث يمكن القول ان الفكر السياسى يصير من حيث طبيعة الاطار الفلسفى المرتبط بالسلطة هو المعبر عن تلك الحضارة فى مزاياها وعيوبها (٢) . والخلاصة كما ان الحضارة الاسلامية واحدة ففكرها السياسى واحد .

قد يبدو هذا القول مبالغا فيه . ولكن هل الخلافات الفقهية بين أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل منعت من أن تكون الشريعة الاسلامية واحدة ؟ ان الوحدة بهذا المعنى ليست فى الجزئيات أو فى وجهات النظر وانما فى المنطق السياسى المتكامل. ان السؤال الذى يجب أن نطرحه هو كيف نستطيع أن نصل الى اكتشاف وتأصيل وبناء ذلك المنطق المتكامل ؟ مهمة لا تزال فى حاجة الى النبوغ الفكرى التى تقف ازاءه الجهود الحالية عاجزة عن أن تتطاول أو ترتفع لتحقيقه .

أحد الأهداف التى سوف نسعى الى الاجابة عليها فى هذه المقدمة هو ايضاح هذا الغموض وبناء ذلك المنطق المتكامل للفكر السياسى الاسلامى . على أننا قبل أن نتناول هذه الناحية علينا أن نحدد بعض الجزئيات بوضوح ودقة . ما الذى يقصد أولا بكلمة الفكر السياسى ؟ الفكر السياسى فى كلياته يشمل أولا : القيم السياسية وثانيا : الفلسفة السياسية ثم ثالثا : المدركات المتداولة المتعلقة بالممارسة السياسية . الفكر السياسى أولا هو مجموعة من القيم بمعنى مجموعة من المثاليات

---

(١) HERSCH, Idéologies et réalité, 1956, p. 78.

(٢) ROUVIER, Les grandes idées politiques, 1973, p. 330.

التى وضعت اصولها تلك الحضارة وارتبطت بها وجودا أو عدما . كل فكر سياسى لابد وأن يشمل تلك المجموعة من القيم التى تميزه من حيث انتمائه الحضارى . كذلك الفكر السياسى الاسلامى لا بد وان يتبلور حول مجموعة من القيم وضعت اصولها الحضارة الاسلامية . القيم السياسية ليست هى التجريدات المرتبطة بالسلطة أى البنيان الفكرى لتصوير وتفسير الوجود السياسى كما قدمه كبار الفلاسفة فى تاريخ الحضارة الاسلامية . وهكذا تحت مدلول كلمة الفكر السياسى يتعين علينـا وبشكل قاطع وصريح أن نميز بين القيم السياسية ، الفلسفة السياسية ، المدركات المتداولة (١) .

لنستطيع أن نحدد دلالة القيم السياسية كأحد عناصر التراث السياسى الفكرى فان ادخال فكرة المقـــارنة (٢) تسمح بايضـــاح حقيقة ومغزى تلك الدلالة . كل

---

(١) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، التعـريف بعلم السياسية ، م.س.ذ. ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٢) كلمة المنهاجية المقـارنة واجهنـاها فى أكثر من موضع واحد ونحن بصدد تقديم هـذه التأصيلات العامة التى ليس لها من هدف سوى تحديد وايضاح تصـورنا حول الوظيفة السياسية لعملية احياء التراث القومى . وهى كلمة ورغم أن تقاليدها ثابتة فى المدرسة القانونية فى تقاليدنا القومية الا أنها عندما تنتقل الى لغة علماء السياسة تصير رداءا مهلهلا واسعا يحتضن كل شئ دون أن تعكس أى دلالة محددة .

انظر بعض ملاحظات لنا بهـذا الخصوص فى حامد ربيع ، اطار الحركة السياسـية فى المجتمع الإسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ١١ ومابعدها .

لماذا استقرار المفاهيم ووضـوح التقاليد فى نطاق التحليل القانونى ؟ وعلى سبيل المثـال مفهوم المقـارنة المنهاجية ؟

متغيرات ثلاث تفسر تلك الظاهرة التى كانت ولا تزال ولو الى حـد معين تسـيطر على الفقه القانونى . أولها اسـتقرار ووضـوح التقاليد العربية الاسلامية ثم عملية استقبال واعية للفقـه الأجنبى . أضـف الى ذلك علماء تكونت صلاحياتهم بفضـل الانكباب التانى والايمان الذى يفرض التضحية ويأبى الا الصلابة . وهذا نموذج واضح بصدد مفهوم أولى : المقارنة المنهاجية . فالتقاليد العربية تجعل من المقارنة علم أساسه البحث عن اسـباب الخلاف بقصد اكتشاف المنطق المشترك والوصول من خلال منطق العلة ولغة السببية الى تفسير التناقضات وتحديد أوجه الشبه والتقارب . انظر على سـبيل المثال ومن منطلق يقرب هذه الملاحظات من المشاكل السياسية : عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادى ، الفرق بين الفرق ، والذى كتب فى أوائل القـرن الخـامس الهجرى ، وقد طبـع عدة مرات ، احداها بالقاهرة من مكتبة محمد على صبيح والثانية ببيروت من دار الآفاق الجديدة . بل الواقع أن ما يسمى بعلم أصول الفقه فى ذاته ليس الا تطبيق للمقارنة المنهاجية فى أرقى صورها وقد ارتفعت الى مستوى التجرد المنطقى . كذلك فان استقبال التقاليد والممارسات الغربية بهذا الخصوص لم يكن من جانب « غلمان » خلقتهم الظروف والملابسات ولا شأن لهم حقيقة بالعلم ومتاهاته ، حديثى العهد بالثقافة فى معناها الوضعى ولكنه تم من جانب علماء حنكتهم التجارب ، أقصد بذلك علماء القانون وبصـفة خاصة القانون المدنى . لا تعوزنا الاسماء ويكفى أن نذكر ونحن بهذا الصدد السنهورى أو عبد العزيز فهمى أو كامل مرسى . ولابد وان تكون تقاليد الجدية التى عودتنا اياها المدارس الفكرية الفرنسية قد ساهمت بدورها فى هـذا المجال .

هذا فى نطاق تقاليد التحليل القانونى .

فاذا انتقلنا الى ميـادين الثقـافة السياسية لهالنـا ما نصادفه وما نحن مضـطرون لان نتعايش معه من نقص وسطحية . ولذلك ونحن نعلنها بصراحة ، نحن لا نتجه الى هؤلاء ولا يسعدنا منهم سوى الصمت ، بل ونحن نعلم مسبقا أن العناصر التى خلقـوها فى جامعاتنا لن تمثـل ســوى الضحالة الفكرية .

هذا الوضع المحزن مرت به أيضا جامعات أخرى . المجتمع الجرمانى فى مواجهة الغزو الفرنسى تحت قيـادة نابليون خضـع لنفس الظاهرة وليس علينا ســوى العودة لكتابات فيشت وبصفة عامة المدرسة التاريخية حيث يكاد يشعر المحلل بانه يعيش الواقع العربى . وكم تساءلنا : متى يقدر للمجتمع العربى فيشت آخر يقف فى مواجهـة الحضارة الغازية مفندا كل ما تقدم من عناصر دخيلة على تراثنا وتاريخنا ؟ حديث الى الامة الالمانية يجب أن تعـاد صياغته بلغة الواقع الذى يعيشه الوطن العربى . الوضع المحزن الذى مرت به الجماعة الالمانية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر لا يقل عما يعايشه العالم العربى فى غمق المأساة التى يتعين علينا أن نتخطاها . متغيرات

حضارة تسعى الى تأكيد قيم معينة تتميز بها وتصير علما عليها . وهنا يجب أن

=

جانبية ضخمت من المأساة : أول هذه المتغيرات هو الانقطاع الزمنى وعدم الاستمرارية الفكرية التى اوضحناها فى بداية مقدمة هذا التصدير . فالتعامل القانونى لم ينقطع والشريعة الاسلامية ظلت مطبقة رغم جميع القوانين المدنية التى ـ أى هذه القوانين ـ على العكس تشبعت بالروح الاسلامية على عكس التعامل الفكرى السياسى فهو منذ العصر العباسى وقد أصابته تلك القطيعة المطلقة .

المنهاجية المقارنة فى نطاق التحليل السياسى ليست مجرد تجميع وصفى لمجموعة من الدراسات المنقولة حيث كل منها يتولى بالتحليل احد النظم الحكومية المعاصرة لتوصف هذه عقب ذلك تارة بانها حكومات مقارنة Comparative governments وتارة أخرى بانها سياسات مقارنة :

Comparative politics.

لو حاولنا أن نحدد معنى المنهاجية المقارنة وبتبسيط مطلق لكان علينا أن ندخل عديدا من الحقائق موضع التامل . فالمقارنة تفرض اكتشافا مسبقا لمجموعة من الخصائص تبرر النظرة لبعض الظواهر او التطبيقات لنفس الظاهرة على أنها تنتمى الى عالم واحد أو على الاقل لمنطق واحد من حيث الحركة . المقارنة تفترض مسبقا الدراسة الوصفية المتعددة الابعاد . بهذا المعنى المنهاجية المقارنة تسمح أولا باكتشاف أوجه التشابه التى من مجموعها يتكون ذلك النظام الكلى المتكامل الذى اليه تنتمى النماذج المختلفة للوجود أو للحركة . فى داخل هذا النظام الكلى لابد من وجود التنويع والتعدد فى التعامل والممارسة . التعدد يفرض التميز رغم الوحدة والتشابه وهو وحده الذى يسمح بفهم منطق المقارنة . هذا المنطق رغم ذلك لا يقف عند الملامح الخارجية وانما يسعى لاكتشاف العلة وعلاقة السببية . لماذا رغم وحدة الانتماء الكلى هناك تميز وخلاف فى جزئيات معينة ؟ وهكذا نستطيع لا فقط أن نكتشف التفريعات والتنويعات الجانبية ، بل ونستطيع أن نتوصل الى تحقيق وظيفتين منهاجيتين كلا منهما على قسط ضخم من الاهمية التنظيرية : الاولى وتدور حول اكتشاف المتغير الاصيل اى المتحكم فى الظاهرة بحيث نستطيع التفرقة بينه وبين ذلك المتغير التابع الذى ينبع منه وبحيث تتم عملية عزل مجموعة المتغيرات التى تتحكم فى الحركة والوجود على عكس الاخرى التى تنبع من هذه وتتشكل بها . ومن جانب آخر فان هذه المقارنة فى دلالتها العكسية هى وحدها التى تسمح بضبط النتائج سواء بمعنى تدعيم دلالة التنظير او تقييد اطلاق المنطوق أو استبعاد الافتراض . المنهاجية المقارنة بهذا المعنى ورغم أنها قد تبدو لاول وهلة مجرد اسلوب من اساليب كشف الحقيقة الا أنها تعكس فلسفة متكاملة تكاد تقودنا من خلال

مسالك فكرية متنوعة ومستقلة الى فلسفتين او تصورين آخرين لتفسير الوجود الانسانى كلا منهما يملك استقلاله وتميزه . الفلسفة الديالكتيكية من جانب وما يسمى بنظرية النظم System theory . ليس هذا موضع التفصيل فى أى من هذه التصورات . انظر تحليلا تاريخيا للاولى فى :

GURVITCH, Dialectique et sociologie, 1962, p. 118; ARON, Les étapes de la pensée sociologique, 1967, p. 471; CALVEZ, La pensée de Karl, Marx, 1956, p. 53.

وانظر دراسة نقدية للثانية فى :

KAPLAN, Systems theory, in CHARLES WORTH, Contemporary political analysis, 1967, p. 150; WEINSTEIN Philosophy, theory and method in contemporary political thought, 1971, p. 183.

وقارن فى معنى مقارب العالم الفرنسى :

GROSSER, L'explication politique, 1972, p. 123

فى جميع هذه التطبيقات للرياضة الذهنية هناك مفهوم اساسى وهو أن التناقض لا يمنع من وجود عناصر للاتفاق والتوافق . وقدرة العالم الحقيقية تتكشف عندما يستطيع من خلال التنقل المتتابع المجرد الوصول الى عناصر التوفيق بين الاضداد والتناقضات : على مستوى القضية وعكس القضية حيث تاتى الخلاصة فتجب طرفى العلاقة الديالكتيكية نصير فى نطاق التصور الماركسى ، وعلى مستوى النظام الفرعى والنظام الكلى ننتقل الى نظرية النظم ولكن فى جميع التطبيقات فالجوهر الاجرائى والطبيعة المنهاجية واحدة : المقارنة بادق ما تعنيه هذه الكلمة من معانى .

انظر :

HOLT, TURNER, The methodology of comparative research, 1970, p. 39; VERBA, Some dilemmas in comparative research, in World Politics, 1967, p. 111; FRIED, comparative political dilemmas in comparative research, in World Political inquiry, 1972, p. 85.

تطبيقنا للمنهاجية المقارنة كأحد مسالك فهم التراث السياسى الاسلامى ينبع من هذه النظرة الشمولية لبناء الاطار المنطقى للتعامل مع قضية التراث . الخطوة الاولى تدور حول فهم حقيقة العلاقة بين الماضى والحاضر حيث الترابط والاستمرارية . هذا البنيان الذى يسمى لتفسير

=

نتذكر كيف أن المشكلة الحقيقية فى نطاق التطور السياسى لا تعنى فقط تحديد القيم بقدر تحديد العلاقة التصاعدية بين القيم وما يستتبع ذلك من نتائج بخصوص قواعد التعامل من جانب وعناصر التقييم للسلوك من جانب آخر . لا توجد حضارة ترفض الحرية أو تشكك فى مبدأ المساواة على سبيل المثال . ولكن المشكلة تبرز عندما تصطدم الحرية بالمساواة أو المساواة بالعدالة أو مبدأ الشورى أى المشاركة السياسية بالعدالة وهكذا . كل حضارة تملك نظاما للقيم بمعنى تلك المجموعة من المثاليات وقد رتبت فى العلاقة بينها ترتيبا تصاعديا فاذا بقيم معينة تعلو الأخرى وبقيم أخرى تتبع الثانية . كل حضارة تملك وجودا خلاقا وتؤمن بوظيفتها التاريخية بما يعنيه ذلك من ضرورة الفيضان الحركى بقصد استيعاب القوى الأخرى المحيطة بدمجها فى تيار التعامل السياسى عليها ان تعلن ولو لا شعوريا عن ذلك المبدأ الذى منه وبه تتحدد جميع القيم الأخرى والذى بدوره يصير علما وشعارا للوجود الجماعى وللتضحية الفردية فى دلالتها السياسية (١) . لو نظرنا الى الحضارات الكبرى لاستطعنا أن نميز فيها اجمالا بين ثلاثة نظم متكاملة للقيم . الحضارة العربية أولا وتقاليدها الكلاسيكية حيث تجعل مبدأ الحرية هو جوهر الوجود والتطور ومن ثم نرى فى عملية التعامل من منطلق المصلحة الفردية ودفع القوى لأن تتناطح بتلقائية مطلقة الاساس المطلق للحركة وللتفاعل السياسى ثم تأتى الثورة الشيوعية وتقيم تصورها على رفض التقاليد الغربية ولو جزئيا وجعل القيم المرتبطة بفكرة المساواة هى المحور الأصيل فى المثالية السياسية : ان التقدم الانسانى ان هو الا مراحل متلاحقة لوضع حد للتميز وللقضاء على كل ما يجعل الفرد يختلف عن الآخر فى أى حق من الحقوق أو فى أى امتياز من الامتيازات (٢) . سحق الفرد وتحويله الى قوالب متشابهة ان لم تكن متطابقة ظل الهدف النهائى من التقدم البشرى . التقاليد الاسلامية والتراث الاسلامى يتخذ موقفا متميزا : الحرية فى اطلاقها هى نوع من الفوضى والمساواة فى اطلاقها هى اهدار لآدمية الانسان . ان المحور الأول والذى يجب أن تنبع منه قيم الحرية والمساواة هو مبدأ العدالة . الفرد فى تاريخه الطويل انما يبحث عن الطمأنينة والشعور بأن كل

=

العلاقة بين الذات القومية والتراث الحضارى (نظام كلى) لابد وأن يقودنا من خلال تحليل جزئياته الى اكتشاف أكثر من تطبيق واحد . وهكذا نصل الى تحديد خصائص النموذج الاسلامى : من منطلق الخبرة نستطيع بناء النموذج ومن خلال المقارنة بين المتغيرات نتوصل الى ادراج هذه الخبرة فى النظام الكلى لتصير تعبيرا عن نظام فرعى . وهكذا نظرية النظم تسمح لنا وقد تعاملت مع اسلوب بناء النموذج التاريخى فى تحديد معالم الخبرة . ولكن المقارنة تمكننا من خطوة أكثر تقدما عندما تدرج تلك الخبرة فى نطاق التراث الانسانى . التأكيد والنفى ومن خلالهما وعبر مسالك فكرية متعددة الوصول الى الخلاصة يسمح لنا بتحديد دلالة الخبرة تاريخيا وحضاريا وقد أدرجت فى معالم الوجود الانسانى كمرحلة ترفض ما سبقها ولكنها تعبر عن التكامل من خلال الاستمرارية وتبقى ما لحقها ولكن عنصر الترابط الذاتى ـ الوعى الجماعى ـ يصير بدوره الخلاصة العامة التى تخلق التماسك التاريخى فتلغى عنصر الزمان ـ ما قبل وما بعد الخبرة ـ لتحلق فى اطار الوظيفة العالمية .

انظر أيضا حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسى ، محاضرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٩٦ وما بعدها .

(١) أنظر وقارن :
MYRDAL, Value in social theory, 1962, p. 137.

(٢) تفسيرنا لنظرية القيم السياسية بهذا المعنى قد عرضناه تفصيلا فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ١٣١ وما بعدها . انظر كذلك حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.ذ ، ص ١٧٦ وما بعدها .

صاحب حق يستطيع أن يحمى ذاته ويحصل على حقه . العدالة وكل ماله صلة بالتوازن بين الحقوق هو الجوهر الذى تنبع منه جميع القيم السياسية فى نطاق التقاليد الاسلامية : « وأمرت لاعدل بينكم » .

على ان التراث الفكرى يحتضن أيضا ما تواضع العلماء على تسميته « بالفلسفة السياسية » . ويقصد بذلك مجموعة التأصيلات المتكاملة الشاملة التى حاول من خلالها فلاسفة تلك الحضارة أى النبوغ الفردى الخلاق تقديم التفسير الذاتى للوجود السياسى الذى هو تعبير عن الحقائق المرتبطة بتلك الحضارة وتفصيل لها وتحديد لمدلولها (١) . الحضارة الاسلامية تقدم لنا بهذا الخصوص تراثا ضخما لا مثيل له . على أن وصف التأصيلات المتكاملة بأنها جهود ذاتية لا يجوز أن يدفعنا للخطأ بأن نتصور أن الفلسفة السياسية هى جزء مستقل من التراث السياسى الفكرى ومتميز عنه بمعنى أنها لا تخضع لمفهوم التكامل الذى سبق وأكدناه . ان الفيلسوف السياسى ان هو الا تعبير عن الحضارة التى ينتمى اليها بل حتى فى حالات الرفض ، ولو قبلنا ذلك جزئيا ، أن هو الا اداة مباشرة فكرية لتأكيد القاعدة . والفيلسوف يصير سياسيا بقدر ترابطه وتكامله مع التراث الحضارى الذى اليه ينتمى ومنه يستمد منطقه السياسى (٢) .

ويأتى فيكمل هذين الشطرين أى القيم والفلسفة ما أسميناه بالمفاهيم المتداولة. هذه المفاهيم المتداولة هى مجموعة المدركات السائدة فى لحظة معينة والمعبرة عن الوعى الجماعى والتصور الشعبى . مما لا شك فيه أن القيم والفلسفة تتداخل مع المفاهيم المتداولة ولكن مما لا شك فيه أيضا أن هذه الأخيرة لها استقلالها وتميزها . العالم المعاصر بما أفرزه من تطورات اعلامية ومن ظواهر جماهيرية سمح لنا بالوصول الى تلك المفاهيم المتداولة بسهولة ودقة بل وقدم لنا ما نسميه « النداء الحركى » (٣) . أسلوب آخر من أساليب التعامل الفكرى المرتبط بالمجتمع

---

(١) قارن بصفة عامة ملاحظات :

BURNS, Ideas in conflit, 1960, p. 543; MORA, Philosophy today, 1960, p. 110; CHEVALIER, Histoire de la pensée moderne, vol. IV, 1966, 663; p. CASSIRER, La philosophie des lumières, 1966, p. 154.

(٢) أنظر :

PARKINSON, L'evolution de la pensée politique, Vol. I, 1964, p. 18; PRELOT, Histoire des idées politiques, 1970, p. 6; HAVENS, The age of ideas, 1955, p. 9; BOWLE, Politics and opinion in the 19th century, 1966.

(٣) من بين الاسس التى يقوم عليها بناؤنا الفكرى لتنظير الحركة السياسية عملية التمييز فى تحليل الاثار السياسية بين تطبيقات ثلاث : الوثائق ، أمهات الفلسفة السياسية ، النداءات الحركية . ورغم أن هذه التفرقة تستند الى نظرة شمولية للتراث الفكرى الانسانى ، ورغم أن المكان لا يسمح بالخوض فى التفصيلات المتعلقة بالعلاقة بين الفكر والحركة والتى منها تنطلق جميع تصوراتنا لتفسير الوجود السياسى فى بعده الديناميكى والحضارى ، الا أن التعرض لهذه النواحى بايجاز ضرورى لفهم الاهمية التى نضفيها على الكتابات السياسية لفهم حقيقة التراث العربى سياسى وغير سياسى .

تحليل النصوص السياسية فى الواقع أثار ويثير العديد من التساؤلات . أكثر من متغير واحد يدفع لفرض تلك الاستفهامات التى تدور حول تقييم النص ودلالته وأسلوب تحليله ومواجهة ما يتضمن من معان ومدركات بقصد ادراجها فى العالم الكلى للفهم والتصور . تعود علماء التحليل السياسى أن يعبروا عن هذه الحقيقة بقولهم أن النص السياسى فى حاجة الى قراءات ثلاث :

(أولا) القراءة الاولى لفهم ذلك الذى قاله الكاتب وأعلن عنه بصراحة ووضوح فى النص موضع التحليل .

(ثانيا) ثم تعقب ذلك قراءة ثانية . لفهم ذلك الذى لم يقله الكاتب وكان يريد أن يقوله .

(ثالثا) وهذا يقودنا الى القراءة الثالثة حيث نستطيع أن نفهم ونحدد ذلك الذى يريد أن يقوله الكاتب =

الجماهيرى . الا ان المجتمعات القديمة بدورها عرفت وتعاملت مع نفس الظاهرة

بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال الفاظه وتعبيراته دون أن تعلن عنه تلك الالفاظ أو تعبر عنه .

اذا كان النص الفكرى ليس فى حاجة الا الى قراءة واحدة ، فالنص السياسى فى حاجة الى تلك المتابعة لاكثر من سبب واحد . لقد تعود المفكر السياسى أن يناقش ويقيم وينتقد وهو لا يستطيع أن يعلن عن آرائه بصراحة ووضوح ومن ثم فيلجأ الى أساليب ملتوية أساسها أن ما يقوله يجب أن يفهم من خلال مراحل متتابعة : تعبيرات لفظية تعبر عن مفاهيم ، مفاهيم تستتر خلف التعبيرات اللفظية لا تفهم الا من خلال تجرد معين . ثم هو يصل الى حد الابداع عندما يقدم اطارا يخلقه الترسيب الذهنى للمفاهيم والنماذج لا يستطيع أن يلمسه الباحث من خلال القراءة المعتادة ومهما كانت متانية وانما عليه أن يصل اليه من خلال عمليات فكرية متنوعة أساسها لا فقط التجرد بل وربط المفاهيم والوقائع بدلالتها الخفية الحقيقية .

عندما أراد مونتسكيو أن يحكم على النظام السياسى الفرنسى فى عصره لجأ فى مؤلفه « خطابات فارسية » الى أسلوبه المعروف بجعل التقييم يرد بطريق غير مباشر من خلال حوار أساسه رفض النظم الفارسية بسبب فسادها وعدم احترامها للحريات الفردية والقاء هذا التساؤل بين الاطراف المتحاورة . « هل هناك حاجة لاكتشاف هذه الحقيقة فى أن نذهب الى فارس حيث التعامل مع هذا النموذج للنظام السياسى ؟ » الاجابة التلقائية التى لا يعلنها ولكنها تترسب فى ذهن القارىء هو أن المستمع يعلم بأن المجتمع الفرنسى يعيش نموذجا مماثلا ويلمس بيديه جميع مساوىء النظم الاستبدادية .

قبل ذلك افلاطون بعبارة واحدة فى مقدمة جمهوريته أعلن يأسه عن استحالة تحقيق مفهوم العدالة من جانب الارادة البشرية والقوة الانسانية . هؤلاء المحاورون يتساءلون : عن أى شىء نتحدث ؟ فيطرحوا موضوع العدالة . فيقف أكبرهم سنا أى الرجل الذى طحنته التجارب يستأذن طالبا منهم أن يخبروه عندما يصلوا الى نتيجة . ما معنى ذلك ؟ فلاحترم وقتى من الضياع ، ولاذهب أعمل أى شىء عوضا عن أن أفقد جهدى فى الجرى وراء سراب خادع . هذا هو الاعجاز الفكرى اذ يتجرد المحال ليقول رأيه ويعلنه دون أن يستطيع أى حاكم مهما بلغ من جبروت أن ينال منه أو يتعرض له .

نموذج آخر فى التراث الاسلامى وهو كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع حيث ترك الكاتب العربى الحيوانات تتحدث من خلال وظائفها وتقيم النظام السياسى الذى كان يسود فى خلال ذلك الوقت المجتمع الاسلامى . ومن يدرى مع ذلك حقيقة العلاقة بين كتاب كليلة ودمنة والمصير المحزن الذى أنتهى اليه الكاتب ؟

انظر بعض التفاصيل فى :

حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها .

ROSENTHAL, Political thought in Medievel Islam, 1958, p. 68; SOURDEL, La biographie d'Ibn al-Muqaffa d'après les sources anciennes, in Arabica, vol. I, 1954, p. 307.

يزيد من صعوبة التحليل السياسى للنصوص حقيقة التعامل الفكرى لفيلسوف السلطة . انه لا يتحدث فقط مع نفسه ، انه يخاطب عصره ومن منطلق حضارته دون أن ينسى أن ينطلق فى بنائه الفكرى نحو التراث العام للوجود الانسانى . خطاب المفكر السياسى هو خلاصة تتجمع فيها تلك الابعاد الاربعة لذلك الحوار . انه رجل مبدأ وعقيدة ، وسواء كان يملك اصالة بهذا الخصوص أو كان يعكس تقاليد سابقة فان كتاباته لابد وأن تعبر عن نوع من الحوار الداخلى بين الذات الخلاقة والتعبيرات اللفظية الجامدة التى هى فى حقيقتها خلاصة لذلك الاطار الفكرى الذى فرضه العصر وقادت اليه الحضارة . هذه الحقيقة نفسها لماذا لابد وأن يخضع الفكر السياسى لنوع من التطور الثابت الذاتى المتلاحق المراحل والمتعدد المستويات ابتداء من فترة الشباب وحتى خبرة الشيخوخة . بل يمكن القول أنه لا يوجد مفكر سياسى ارتفع الى القمة لم يصبه ذلك التطور بدرجة أو بأخرى . بل وفى بعض الاحيان بعنف واضح معبرا فى هذا عن عملية تفاعل مستترة بين الخبرة الحركية والنضج الذاتى . أفلاطون فى الجمهورية ليس هو كاتب القوانين . شيشرون بدأ مدافعا عن مفاهيم الرفض السياسى وانتهى لان يصير أكثر المحافظين تطرفا ومبالغة . ماركس سلك الطريق العكسى : فهو يمينى ليبرالى فى شبابه وهو شيوعى ثورى فى مرحلة نضجه وشيخوخته . وكلما كان الفيلسوف أمينا مع نفسه كان تطوره أكثر وضوحا وأكثر تعبيرا فى صراحته ودلالته . هذا الحوار الذاتى لابد وأن يرتبط بحوار آخر مع خلاف فى ابعاده بين الفيلسوف السياسى والمجتمع الذى يتعامل معه من جانب وبين ذلك الفكر والحضارة التى هو استمرار وتعبير عنها . الجماعة هى مجموعة تقاليد وقوالب سلوكية . الحضارة هى تراث من القيم والخبرة . المفكر يتحدث الى البيئة التى يعيش فيها وحيث يسعى الى الاقناع وخلق الاقتناع من خلال ذلك الاطار الاجتماعى الذى تعامل معه وتفاعل به . وسواء انطلق مدافعا عن تراث معين أو مهاجما أو ناقدا أو رافضا لذلك التراث فهو لابد وأن يتحدث تلك اللغة المتقبلة وأن يعبر عن مفاهيمه من خلال ذلك الاطار الذى تحدد من منطلق التراث الحضارى الذى يمثله .

منهاجية تحليل المضمون القائمة على فكرة التكرار

ولو من منطلق أكثر تحديدا يجعل من مهمة الباحث بخصوص تناوله أمرا شاقا

=

الثابت للمفاهيم وقياس ذلك التكرار قياسا كميا أضحى يسمح لنا اليوم أن نحدد مصادر النصوص ولو بأسلوب مجهل دون المعرفة المسبقة بواضع تلك النصوص : فلو طرح أمامنا نص معين وتساءلنا : هل هو اسلامي أم ينتمي الى التقاليد الغربية ؟ لاستطعنا دون المعرفة المسبقة بواضع النص أن نجيب على ذلك التساؤل . كذلك فان المفكر السياسي في انطلاقاته وتجريداته انما يعبر عن التراث الانساني بدرجة أو بأخرى . لا تنشأ التقاليد الفكرية من العدم ولا توجد تقاليد فكرية مستقلة عما سبقها . ان الفيلسوف لابد وأن يحلق في عالم الفكر المجرد الذي لا يتقيد بمكان أو زمان . بل وبقدر ذلك التحليق والابتعاد عن نسبية الخبرة يصير السمو الذي يفسر الخلود الفكري للاثر السياسي . ان الاجابة على التساؤل الذي كثيرا ما يطرحه مؤرخو الفكر السياسي عن أسباب خلود أفلاطون لو قورن بأرسطو تنبع من هذه الحقيقة . وهكذا ذاتية من جانب ، نسبية اتصالية من جانب آخر ، ارتباط زمني من جانب ثالث ، تجرد وسمو من جانب رابع : جميعها أبعاد كل منها لابد وأن يتناقض مع الاخرى . فكيف يستطيع المفكر أن يحقق التوفيق بين هذه الابعاد الاربع ؟

في هذه الحقيقة تكمن طبيعة النجاح للمفكر السياسي ومنها تنبع الصعوبة الحقيقية في تحليل النص السياسي.

ان النص السياسي هو خلاصة كما سبق وذكرنا تتجمع فيها خطابات أربع على الاقل . فهو أولا يوضح ذاته ومن منطلق بنائه الفكري العام للوجود الانساني . انه رجل مبدأ وعقيدة ومن ثم فهو لا يقتصر على أن يعيش تطورا ذاتيا متلاحما مع الواقع واكتشاف الحقيقة الذي لا يمكن أن يكون الا تدريجيا بل انه لابد وأن يخوض صراعا مع نفسه معبرا بذلك عن نوع من التمزق بين الذات التي تسعى الى الاكتشاف والحقيقة التي تأبى الا الغموض والتجهيل . بل ونستطيع أن نقول انه لا يوجد مفكر سياسي ارتفع الى القمة لم يصبه ذلك التطور ولم يعاني من ذلك الصراع بدرجة أو بأخرى بل وفي بعض الاحيان بعنف واضح صريح . فلنتذكر بعض الاسماء : الغزالي في الحضارة الاسلامية ، القديس توماس الاكويني في التاريخ الكاثوليكي ، نيتشه في خبرتنا المعاصرة . واذا كان أغلب فلاسفة السياسة لم يصلوا الى هذا الحد من التمزق الذي قاد الى جنون الفيلسوف الالماني فان احدا لم يستطع أن يتجنب هذا التمزق : الخبرة الحضارية ثم النضج الذاتي فضلا عن الخبرة الشخصية لابد وأن تفرض هذه الظاهرة . ولدينا نموذج تاريخي حيث لم يجد المفكر طريقا لان يوضح غموض الذات الخلاقة سوى أن يعزل نفسه ليسعى للاجابة على ذلك السؤال : أين تصوري من هذا الخليط الفكري المتناقض وأين مدركات الكاتب من هذه التراكمات غير المتجانسة بل والمتنافرة ؟ عندما انعزل ماركس وصديقه انجلز في بروكسل قبل مرحلة الانطلاق الحقيقية ليسجل مؤلفه « الايديولوجية الالمانية » لم يكن سوى تعبير عن النبوغ الخلاق في سعيه نحو اكتساب الثقة الذاتية من خلال المتابعة النقدية بالرفض الذي ينطوي على تأكيد الانطلاقة البناءة .

انظر :

RABIE, Lo sciopero, cit. p. 93; MEHERING, Karl Marx : Geschichte seines Lebens, 1953, p. 110; GUTERMAN, LEFEBVRE, Karl Marx : oeuvres choisies, 1963, vol. I, p. 101; CHEVALLIER, Les grandes oeuvres politiques, 1950, p. 267.

كذلك سبق وذكرنا أن المفكر السياسي هو خلاصة تعبر عن مجتمع وتقاليد : انه يتحدث الى البيئة التي يعيش فيها ويعكس ولو بطريق لا شعوري مشاكل ذلك المجتمع وانتمائه وآماله وآلامه ومن ثم فهو يسعى الى الاقناع وخلق الاقتناع انطلاقا من ذلك الاطار الاجتماعي ولو على مستوى معين من مستوياته الأمر الذي يفرض عليه أن يتحدث تلك اللغة المستقلة والمفهومة من ذلك الاطار ومن منطلق التراث الحضاري الذي تمثله . ان هذه العلاقة الخفية قد تصل من حيث التفاعل والتأثير المتبادل بحيث أننا نستطيع أن نحدد – وكما سبق وذكرنا وكما سوف نعود الى ذلك فيما بعد تفصيلا – الفترة الزمنية التي ينتمي اليها نص مجهل . وسوف نقدم نموذجا عمليا بهذا الخصوص ونحن نعكف في هذه الدراسة على تحقيق هذا النص « سلوك المالك في تدبير الممالك » الذي وضعه « شهاب الدين بن أبي الربيع » . سوف نرى من منطلق منهاجية تحليل المضمون كيف أن هذا النص لايمكن أن ينتمي الا الى العصر العباسي الأول وكيف أنه لابد من ترجيح الافتراض القائل بأنه قد كتب للخليفة المعتصم . رغم ذلك فان المفكر السياسي في انطلاقاته وتجريداته فهو يخاطب الضمير الانساني وهو ينظر للالتزام السياسي من منطلق الانتماء البشري للتعامل بين من يمارس السلطة ومن تصفعه تلك السلطة . وهو بقدر تجرده من الواقع الذي يعيشه بقدر احتمالات نجاح تقبله وايناعه في غير موطنه . النماذج المؤكدة لهذه الحقيقة عديدة . سبق أن ذكرنا أفلاطون بتجرده ومثاليته وخياله كان أكبر تأثيرا في حضارة العصور الوسطى من أرسطو بواقعيته وتعبيراته اليونانية والاثينية . والفكر الاسلامي الذي لم يستطع أن يقود المجتمع العربي في لحظات تحلله كان أكثر فاعلية في تعامله مع الفكر الغربي من جانب والواقع العثماني من جانب آخر . ولوك الذي احتضنه الفكر الانجليزي والهته

=

وعسيرا . ولعل هذا يفسر لماذا سبق وأبرزنا اهمية الخطب والرسائل المتداولة

=

التقاليد الانجلوسكسونية انتهى بأن يكون اسما مغمورا لا قيمة له فى نطاق التراث الانسانى .

النبوغ الحقيقى للمفكر السياسى هو عندما يستطيع أن يحقق التوازن بين هذه النواحي الأربع للعملية الاتصالية التى يسعى الفيلسوف لأدائها من خلال تألقه الفكرى وتعامله المجرد مع ظاهرة السلطة : حديثه مع نفسه، مع عصره ، مع حضارته ثم مع الانسانية التى لا يستطيع أن ينسى أنها تمثل انتماؤه الأول والأصيل .

انظر ايضا :
DYKE, Political science, a philosophical analysis, 1960, p. 110; HABERMAS, Theorie und Praxis, 1971, p. 77; PITTER, Zur Srudlegung der praktischen Philozophie bei Aristoteles, in Archiv fur Rechts und Socialphilosophie, 1960, p. 179; QUINTON, Political philosophy, 1967, p. 33. IRISH, Political science, 1968, p. 21; SPIRO, Politics as the master science : from Plato to Mao, 1970, p. 224; STORING, Essays on the scientific Study of politics, 1962, p. 308; HARTZ, The problem of political ideas, in YOUNG, Approaches to the study of politics, 1958, p. 78; HYNEMAN, The study of politics, 1959, p. 47.

الناحية الأخرى التى تثيرها عمليه تحليل النصوص السياسية تنبع من طبيعة تلك النصوص . انها ليست جميعها تنتمى الى حظيرة واحدة . بصفة عامة نستطيع ان نميز بين الوثائق السياسية ، المؤلفات السياسية ثم النداءات الحركية . الأولى أقدمها تدور حول عملية التسجيل المكتوب للوقائع والاحداث بأوسع معانيه . ينطوى تحت هذا المفهوم كل ماله صلة بتسجيل الأحداث والانطباعات حيث يتولى التسجيل والسرد من تعايش مع الظاهرة بشكل أو بآخر . ان صديق أحد الزعماء عندما يسجل حياة ذلك الزعيم لايمكن أن يوصف مجهوده الذهنى مهما ارتفع من حيث قيمته بأكثر من أنه تعبير عن انطباعات ذاتية تمثلها احدى الوثائق ولكن لاتعدو أن تكون تعبيرا لفظيا عن الظاهرة بشكل أو بآخر . السير الذاتية المتعددة التى غزت الأدب السياسى خلال الفترة الأخيرة ليست الا نموذجا لهذا النوع الأول من النصوص السياسية . بصفة عامة هذه النصوص يمكن ان تكون مصدرا لمعلومات أو موضعا لتحليل اتجاهات المجتمع السياسى أو الطبقة القيادية ، وخير أسلوب لمعالجتها هو ما أسميناه منهاجية تحليل المضمون ولكنها لا تستطيع أن ترقى الى مرتبة النصوص السياسية بمعنى مصادر الفكر السياسى .

المجموعة الثانية وهى التى تقودنا الى تلك الكلمة الفضفاضة التى تعود الفقه ان يستخدمها لتحتضن الامهات الخالدة للتحليل السياسى باسم الفلسفة السياسية . لقد ذكرنا فى موضع سابق بأن المصادر الفكرية ليست فقط أمهات الفلسفة بل وكذلك تلك المجموعة من الكتابات التى لم يقدمها رجال وصلوا الى ذلك المستوى المتكامل الكلى والشامل لتأصيل الوجود الانسانى ، والذين لم يتعدوا صفة الحكماء حيث تعاملوا مع السلطة ومن منطلق خبراتهم الذاتية وثقافتهم العامة سجلوا نصائحهم فى شكل له طابع الدراسة والتبويب . كل هذا يطرح العديد من التساؤلات ويثير بعض نواحي الغموض . ما معنى كلمة أمهات الفكر السياسى ؟ هل كل ما يكتب عن السياسة من منطلق التأمل المجرد يمكن أن يوصف بأنه فلسفة سياسية ؟

استفهامات عديدة لايزال يقف ازاءها التنظير السياسى موقف التردد وعدم القدرة على اعلان الكلمة المطلقة والنهائية على أننا ونحن بصدد تحليل نص يرتبط لا فقط بفهم ماورد فى تلك الوثيقة التاريخية بل وكذلك بوضع ذلك النص فى الاطار العام للفكر السياسى الاسلامى من جانب وبوظيفة العملية الكلية أى المتعلقة بالعودة الى تلك النصوص والوثائق وهى ما اسميناه بعملية احياء التراث فى التعرف على كشف وفهم خصائص الطابع القومى الذى نبتت فى وعائه وعبرت عن وعيه وضميره الجماعى تلك النصوص ، فلابد من أن نجيب على هذه الاستفهامات ولو من منطلق نظرتنا فى التنظير السياسى .

الفلسفة السياسية ليست هى الفكر السياسى . الفكر السياسى هو كل ما يعنى التأمل حول السلطة . الفلسفة هى النبوغ التأصيلى المجرد عندما يرتفع الى مستوى معين من التكامل فاذا به تحليل وتصوير لا يتقيد لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان . فى غير هذا الموضع ابرزنا الفارق الجوهرى بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة : الفلسفة دراسة ميتافيزيقية أساسها التجرد المطلق . علم السياسة امتداد للتعامل من منطلق الملاحظة والمشاهدة . كذلك الفلسفة ليست الفكر السياسى . اذا كان الفكر السياسى أكثر اتساعا بحيث يضم كلا الفلسفة والعلم فان هناك نطاقا معينا فى الفكر السياسى لا يرقى الى مرتبة الفلسفة أو العلم . ان الفلسفة السياسية تعنى نظاما متكاملا للقيم الفكرية حيث تتم عملية ربط بين الواقع والمستقبل من خلال أدوات مجردة تسمح بتقديم نموذج متكامل للتصور السياسى . ان التعامل السياسى حول بعض الوقائع والمعاناة الفكرية حول بعض الخبرات ليست فى ذاتها كافية لان ترقى الى مرتبة الفلسفة السياسية . مما لاشك فيه أن هناك تأثيرا وتأثرا وان هناك تطبيقات يصعب فيها التمييز القاطع بين ماهو فقط فكر سياسى وما يرقى الى مرتبة الفلسفة السياسية وما هو تعبير عن
=

بكثرة فى التراث الاسلامى ورغم انها قد لا تعبر سوى عن قسط محدود من المدركات

=

علمية الثقافة السياسية . رغم ذلك فنستطيع بصفة عامة أن نجعل محور التمييز ينبع من عنصرين أساسيين : وضعية التحليل بمعنى السعى نحو جعل الحقيقة هى التى تعبر عن ذاتها وتتحدث بلغة تصف الأشياء من منطلق كيانها الذاتى وليس من منطلق التصور والادراك الشخصى للباحث . الحقيقة هى التى تتحدث وتصير وظيفة الباحث هى اكتشاف الاسلوب والمنهاجية التى تفرض على الحقيقة ان تنطق بلغتها وان تعلن عن خصائصها : هذا هو علم السياسية . وضعية علم السياسية تقف موقف التعارض والتناقض مع ذاتية كلا الفكر والفلسفة فاذا كان علم السياسة يجعل منطلقه الحقيقة التى تتحدث فان الفلسفة أو الفكر يجعل نقطة البداية الباحث الذى يتأمل أو يتصور . وهكذا يصير الادراك موضوعيا فى العلم وذاتيا فى الفلسفة والفكر . هذا العنصر الأول الذى يسمح بتمييز علم السياسة أو علمية الثقافة السياسية يأتى فيكمله عنصر آخر يفرض الفصل الواضح بين ما هو فلسفة سياسية وما لا يرقى عن مستوى الفكر السياسى . التكامل فى البنيان الفكرى حيث تصير الكليات مترابطة وحيث تتتابع المفاهيم من الاصل الى الفرع ومن السبب الى النتيجة حول نظام كامل للقيم وحيث التامل لا يقتصر على مجرد تقديم الانطباعات وانما يرتفع الى مستوى خلق الاطار الكامل للتعامل مع الظواهر بحيث يندمج فى ذلك الاطار التراث الحضارى والواقع السياسى ومشكلة العصر أو العالم أو الوجود كما يتصوره المفكر السياسى . بطبيعة الحال التفرقة بين المفكر السياسى والفلسفة أمر كثيرا ما يكاد يستحيل تحقيقه : هل مكيافيللى فيلسوف للسياسة ؟ هل ينطبق وصف فيلسوف السياسة على مفكر كهوبز أو كسييس ؟ مما لا شك فيه أن هذه التساؤلات تبدو اليوم محدودة الدلالة ولكنها طرحت فى لحظة معينة . التقاليد تضعهم جميعا فى طائفة فلاسفة السياسة ولكن أكثر من محلل واحد يرفض أن يضفى عليهم صفة النبوغ الفكرى السياسى . ولكن السؤال يصير أكثر الحاحا فى الواقع المعاصر : لقد أضحت أدوات الاعلام الجماهيرى مسرحا خصبا يدلى فيه بدلوه كل من يعتقد قدرته على تجميع مجموعة من الانطباعات والاقوال المتناثرة تسمح له صنعة الكتابة بان يدبج منها ما يسمى بالمقال اليومى أو الافتتاحية . وهنا تبرز أهمية التمييز بين الفلسفة السياسية والفكر السياسى . فيلسوف السياسة شخص يتأنى فى تحليلاته ، لا يلهث وراء الوقائع ، يقدم تجريداته وتأملاته فى نطاق متكامل من البنيان المرصوص من حيث عناصره المتتابع من حيث جزئياته المتجانس من حيث مفاهيمه . فيلسوف السياسة بعبارة أخرى يقدم مانستطيع أن نسميه « الكوزموجونى السياسى » اى تفسير الكون أو منطق الوجود السياسى .

يذكرنا بهذا الخصوص ديفرجيه بالمأساة الحقيقية التى يواجهها الفكر السياسى الأمريكى : فى مواجهته للتعامل وللصراع الفكرى مع التقاليد اليسارية لم يستطع حتى اليوم أن يقدم اى فلسفة حقيقية ومتكاملة . أحد خصائص الفلسفة الماركسية ، كنموذج واضح للتكامل الفكرى السياسى ، هى انها استطاعت أن تحيل الوجود السياسى الى عناصر واضحة متميزة يتكون من مجموعها منطقا كليا وشاملا . فالتطور السياسى ليس سوى صراع بين الطبقات ، هذا الصراع نتيجته الحتمية عقب مراحل متتابعة هو الوصول الى المدينة الشيوعية ، وأدوات الانتقال من الوضع البورجوازى الى ذلك النموذج المثالى للوجود السياسى عديدة يتوسطها الحزب الشيوعى الذى هو وحده يسمح بتحقيق ما يسمى بديكتاتورية الطبقة العاملة . والمنطلق الحقيقى الذى تنبع منه جميع هذه الجزئيات هو أن الوجود الانسانى ليس الا علاقة بين قوى تشكل الوجود الاجتماعى وقوى أخرى تتشكل بتلك القوى المشكلة للوجود الاجتماعى . القوى المتحكمة والتى وحدها تبلور صور الحياة والتعامل هى النواحى الاقتصادية التى قد يعبر عنها تبسيطا وتسهيلا للتعامل الفكرى باسم علاقات الانتاج . هذه المادية تفسر منهاجية اكتشاف الحقيقة وهى ما يسميه ماركس الديالكتيكية الجدلية . بهذه الخلاصة استطاعت الفلسفة الماركسية أن تقدم اطارا متكاملا للتعامل الفكرى مع الظواهر وهو أمر لاتزال تقف منه التقاليد الأمريكية عاجزة عن أن تقدم البديل .

انظر وقارن :

PRELOT, Histoire des idées politiques, cit., p. 10; MOSCA, Histoire des idées politiques, 1965, p. 71; THEIMER, Geschichte des politischen Ideen, 1955, p. 32; PARKINSON, L'évolution de la pénsée politique, 1965, vol. II, p. 212; DUVERGER, Sociologie politique, 1966, p. 22; BRECHT, Political theory, 1959, p. 19.

بقى التعريف بمفهوم النداء الحركى أو ما يعبر عنه فى اللغة المتداولة appel au mouvement. مفهوم أو اصطلاح ينصرف الى مجموعة من الوثائق نحددها فى تنظيرنا للوجود السياسى على أنها اداة المفكر للحركة فى المجتمع الجماهيرى . لنستطيع أن نفهم مرادنا بهذا الاصطلاح وأهمية ما يعنيه فى تحليل النصوص السياسية علينا أن نعود الى التاريخ القديم ونقارن بين الوضع السياسى فى تلك الجماعات والعالم الذى نعيشه ومنذ الثورة الفرنسية . التعامل بين القائد والجماهير ظل وحتى نهاية فترة العصور الوسطى لا يستند الا الى مفهوم الخطابة والاتصال الشفوى . حتى أن كل فيلسوف تعرض للحركة السياسية شعر

=

السائدة . وهنا تبرز أيضا اهمية الكتب الموسوعية بما تضمنته من جزئيات قد

بواجبه فى ان يخصص مؤلفا عن مفهوم الخطابة كأحد أدوات الصراع السياسى . العلاقة بين الفكر والحركة من جانب آخر كانت تكاد تكون لا وجود لها . فالمفكر وهو فيلسوف يتعامل مع السلطة كظاهرة تدعو للتأمل ، وان تعامل مع صاحب السلطة فهو ناصح أو مرشد ولكنه أى المفكر تظل علاقته بالحركة منفصمة لا وجود لها . العلاقة بين المفكر والمجتمع السياسى لم تكن مباشرة حيث المعرفة بالقراءة والكتابة لم تكن الا صفة الخاصة فضلا عن أن عملية النشر لم تكن قد عرفت بعد ذلك الاطار الذى هيأته لها الثورة الاعلامية خلال القرن الثامن عشر . الترابط بين الفكر والحركة هو أحد ملامح عصر الثورة الفرنسية وقد ارتبط ذلك بتطور عام صادفه المجتمع السياسى المعاصر حيث أضحى الفكر أحد أدوات الحركة وحيث ظهر القائد المفكر أو الايديولوجى الذى تصير وظيفته تغيير الوضع القائم والدفع به الى النموذج المثالى من خلال استخدام التأمل السياسى أداة للحركة . انه أسلوب الدعوة العقائدية بلغة التعامل السياسى . لقد أضحت أحد أدوات الصراع السياسى هى عملية تطعيم الادراك بمفاهيم الرفض والثورة وحيث أمكن ذلك من خلال التعامل المباشر بفضل الاعلام الجماهيرى . كذلك فقد ساعد على ذلك أن الخطابة باسلوبها التقليدى لم تعد قادرة ولا كافية ولا صالحة لتحقيق الوظيفة الاتصالية بالمعنى التقليدى . فالخطيب لا يستطيع أن يتجه الى مجتمع الملايين الذى وصل اليه نموذج المجتمعات الصناعية . وقدرة السلطة على الارهاب والضبط تجاوزت حد قدرة الفرد التقليدية على المواجهة والتحدى . وذلك فى نفس الوقت الذى أضحت فيه الورقة المطبوعة قادرة على التنقل وبسرعة وفى نسخ متعددة لا حصر لها فى عدة دقائق وبسرعة مطلقة . عناصر جميعها هيأت لمفهوم النداء الحركى .

من بين الأسماء الأولى التى نستطيع أن ننسب اليها تطبيقات بهذا المفهوم « : سييس » الفرنسى SIEYES بكتابه المعروف باسم «Qu'est-ce que le tiers Etat?» أو بعبارة أخرى « ماهى الدولة الثالثة » ويقصد بذلك الطبقة البورجوازية ثم سرعان ما تتعاقب التعبيرات الحقيقية لهذا المفهوم : « اعلان المتساوين » لبابيف « ثم اعلان الحزب الشيوعى » لماركس وبينهما « حديث الى الأمة الألمانية » للفيلسوف الالمانى فشت .

السؤال الذى يجب أن نطرحه نستطيع أن نحدده بالتالى : هل كل ماكتب فى تاريخ الفكر السياسى يخضع لأسلوب واحد من حيث التحليل والتبويب للمفاهيم المختلفة التى يتضمنها النص ؟ سؤال يندر أن يثيره الباحث رغم أنه فى حقيقة الأمر يجب أن يمثل المنطلق الحقيقى لخلق قواعد التحليل السياسى ابتداء من نظرية الاتصال .

نستطيع بصفة عامة أن نميز لا فقط من حيث طبيعة وجوهر مضمون النص السياسى بل وكذلك من حيث قواعد وخصائص المنهاجية بين صور أربع فى الأدب السياسى كل منها تملك خصائصها ومستوياتها : الفلسفة ، الفلسفة السياسية ، الفكر السياسى ثم النداءات الحركية . الأول وهو حيث يتعرض الفيلسوف عن قصد أو غير قصد للوجود السياسى كأحد تطبيقات رياضته الذهنية حول الوجود بدلالته والخير بجوهره وحقيقته . الثانى ويقصد به تلك المجموعة من التراث الفكرى التى استطاعت أن ترقى الى حد تقديم النموذج المتكامل بدرجة أو بأخرى لتاصيل التصور السياسى بأى من أبعاده . فى كلا النموذجين المنهاجية المنطقية والتكامل فى التصور تخلق وحدة وترابط بين الجزئيات من جانب وطبيعة الالمام بالحقيقة الفكرية من جانب آخر . ورغم أن الفلسفة السياسية تختلط فى أغلب الأحيان بالتجردات الفلسفية العامة الا أن هناك مجموعة من النصوص استطاعت أن تقدم تقاليد واضحة من حيث التصور والتحليل ارتفعت الى مرتبة التقديس وصارت رمزا للمكتسبات الفكرية التى حققتها الارادة الفردية الخلاقة : جمهورية أفلاطون ، الامير لمكيافيللى ، الحرية لستيوارت مل ليست الا بعض النماذج . الثالث ويحتوى كل ما له صلة بالتعبير عن التأمل السياسى باوسع معانيه . انه لا يخرج عن أن يكون نوعا من الكتابة الصحفية حيث يختلط فن المقال بصنعة التعامل مع القوى السياسية . لا يعنينا فى قليل او كثير الا كمادة يمكن أن نخضعها للتحليل بقصد اكتشاف الخلفيات الحقيقية التى سيطرت على عملية الاتصال السياسى باوسع معانيها .

ثم يتلو ذلك التطبيق الرابع الذى عرفناه بالنداءات الحركية . ورغم أن هذا النوع من النصوص السياسية أضحى موضع الاهتمام الثابت فى تاريخ الحركة السياسية الا أنه لايزال غريبا عن تقاليد التحليل السياسى بحيث يندر أن نجد له قواعد واضحة من حيث التعامل الفكرى والتقييم العلمى : نقصد بذلك تلك المجموعة من النصوص التى تآلفت حولها القوى السياسية والتى استطاعت ، هذه النصوص ، أن تكتل بشكل أو بآخر مسارات للحركة وبحيث تنبعث منها تدفقات ثورية تسعى لتغيير القائم أو أعطائه معنى جديدا أو تصورا جديدا . هذه الآثار التى عبرنا عنها باصطلاح « النداءات الحركية » وكما سبق وذكرنا لم تعرف فى حقيقة الأمر الا خلال القرن التاسع عشر ، عرفتها الثورة الفرنسية بشكل نسبى ولكنها ارتفعت الى القمة فقط مع النصف الثانى من القرن الماضى وعلى وجه الخصوص مع بيان الحزب الشيوعى .

ورغم أن أول تساؤل يجب أن نطرحه بهذا الخصوص قد يبدو سهل الاجابة بل وقد تبدو اجابته واضحة مما

تبدو لأول وهلة محدودة الدلالة ولكنها لها أهميتها فى بناء التصورات السائدة فى كل عصر وفى كل بيئة .

=

سبق وقدمناه الا أنه فى حاجة الى مراجعة وتحديد : لماذا فقط خلال القرن التاسع عشر عرف ما اسميناه بالنداءات الحركية ؟ وهل هذه الحقيقة مطلقة ؟

سبق أن ذكرنا كيف أن عملية الاتصال عرفت منذ أقدم العصور ولكن أسلوبها فى الماضى كان يأخذ صورة التعامل الخطابى . ولعل هذا يفسر لماذا أحد الخصائص الأساسية واللازمة للقيادة أو للزعامة السياسية كان ينبع من قدرة محترف العمل السياسى على مخاطبة الجماهير . ولنتذكر ديموستين وكيف راح يتعلم هذا الفن بصبر وثبات قبل أن يتصدى للعمل السياسى . وجدت بعض الآثار الاستثنائية التى قد تدفع للاعتقاد باننا ازاء نداءات حركية أو ما يمكن أن يكون تعبيرا ولو فطرى عن ذلك المفهوم : ولنذكر على سبيل المثال وصية قيصر وما أحدثته من تحول ضخم فى موقف الجماهير ازاء المدافعين عن التقاليد الجمهورية الصحيحة فى التاريخ الرومانى . رغم ذلك فان القاعدة لاتزال مطلقة وهى أن القرن التاسع عشر هو الذى عرف الثورة الاتصالية والتى أدت الى الغاء عامل الزمن بين الصياغة الفكرية للأثر السياسى والتعامل المعنوى مع القوى السياسية . ولنؤكد مرة أخرى ما ارتبط بتلك الثورة وما عرفناه فى غير هذا الوضع باسم المجتمع الجماهيرى الأمر الذى أدى الى جعل الفكر يصير لأول مرة فى تاريخ الانسانية أداة مباشرة للحركة السياسية .

التساؤل الثانى والأكثر أهمية والذى لابد وأن نطرحه بتفصيل : هل هذه الآثار السياسية الحديثة والمعاصرة والتى يتميز بها القرن التاسع عشر وما أعقبه من تطورات والتى استطاعت ان تخلق انطلاقات ضخمة وحركات سياسية بل وفى بعض الأحيان خلقت مذاهب فرضت بدورها تطورات عنيفة وصلت الى خلق ثورات بل وخلق دول تخضع لقواعد متميزة من حيث التعامل والتحليل أم أنها تخضع للقواعد المعتادة التى عودتنا اياها النصوص السياسية الكبرى ؟

ماهى القواعد التى يجب ان تخضع لها عملية تحليل مثل هذه النصوص ، أى النداءات الحركية ؟ نستطيع أن نوجز هذه القواعد فى مبادىء أربعة :

(أولا) علينا أن نتذكر أن النداء الحركى هو لحظة من لحظات الوجود الذاتى الخالق وذلك رغم أن النص هو دعوة من جانب القيادة الجماهيرية وهو تعامل مع قوى شعبية . انه بلورة فكرية لتعامل فلسفى مع الوجود الانسانى ولكن فى صورته الجماعية المندفعة التى لا تعرف سوى الفيضان فى شعبه لاحتواء الواقع ودفعه الى الامام . هو تعامل من منطلق العاطفية والتبسيط حيث اللاشعور يصير متفرا أساسيا فى صياغة المنطق الا أنه فى جوهره هو انعكاس لنبوغ خلاق ينبع لا فقط من التصور الفلسفى بل ومن ارادة صاحب ذلك النبوغ فى التعامل مع الموقف حيث تتفاعل تقاليد فلسفية من جانب وانطباعات ايحائية من جانب آخر . علينا أن نعود الى الكاتب والمفكر فى اطاره الذاتى وفى تطوراته الشخصية المرتبطة بصياغة النص . أن هذا النص ليس حديثا بين الكاتب ونفسه وانما هو حديث بينه وبين الجماهير التى يسعى للتعامل معها . أن أفلاطون عندما كتب الجمهورية انما كان يقدم تصوره المثالى وماكان يعنيه أن يكون ذلك التصور موضع تقبل أو رفض، على العكس من ذلك فان هتلر عندما كان يكتب كفاحى لم يقصد فقط أن يعبر عن تصوره وفلسفته للحركة السياسية بل أراد أن يجعل من فكره أداة للتعبير عن الآمال والأمانى التى تسيطر على الجماهير التى يتجه اليها بالخطاب كمقدمة للتعامل الحركى .

(ثانيا) وهذا يعنى أن النداء الحركى هو لحظة تاريخية . هو تعبير عن مجموعة من التطورات السابقة واعداد لتطورات لاحقة . هو حلقة تتجمع فيها الروافد السابقة لا فقط فكريا بل واجتماعيا وحضاريا ومنها لابد وأن تنطلق تطورات مقبلة أيضا اجتماعيا وحضاريا . انه قنطرة تربط الماضى بالمستقبل ولكن دائما عبر الحاضر بحيث أن النص يعبر ايضا عن حقيقة الموقف الذى منه نبع وبه تحدد . انه التقاء بين فكر ذاتى ، أى واضع النص ، وحركة سياسية ، أى تلك الطاقة التى يسعى من خلالها رجل النداء الحركى لأن يتعامل مع القوى ، وحقيقة اجتماعية أى الموقف المرتبط بذلك التعامل ، وتطور تاريخى يصير بالنسبة له الموقف خاتمة ومقدمة فى آن واحد .

(ثالثا) وهذا يفسر أن كل كلمة فى تلك الآثار ذات الطبيعة الحركية لابد وان يكون لها مداولها ليس فقط لأنها تقوم على الشعارات وانما لأنها وهى تتجه الى الجماهير لابد وان تكتل العواطف المستقبلة لتلك الآثار حول تعامل نفسى معين . ان هذا هو الفارق الحقيقى بين الآثار السياسية التى ظلت راسخة فى التراث الانسانى والأخرى التى تأتى وتذهب والتى لن يقدر لها أن تقاوم أى ريح عاتية فاذا بها تتبعثر كحبات التراب . ان النداءات الحركية مقيدة من حيث تقييمها وفاعليتها بتلك الجماهير التى اتجهت اليها . وهكذا كثيرا ما نتساءل عن نصوص قدر لها أن تكتل حولها حركات سياسية عنيفة وخلاقة ، عن ذلك الذى تحتويه لمدى ما هو عليه لا فقط من بساطة بل وفى بعض الأحيان لمدى ما تتضمنه من تناقض وعدم وضوح . ولعل هذا يفسر كيف أن تلك النداءات الحركية يجب ان نخضعها لتحليل مختلف أساسه البحث عن المحاور الفكرية التى تمثل الاطار الفلسفى لواضع النداء واعادة بناء الأثر السياسى من منطلق ذلك الاطار الفكرى . هذا وحده هو الذى يسمح

=

هذه المصــادر الثلاثة تفسر كيف أن الطبيعة المجردة للتراث الفكرى يجب أن

=

بتقديم لا فقط الانطباع الحقيقى بل واكتشاف الفلسفة الحقيقية التى سيطرت على واضع النداء الحركى . أى تقييم لا ينبع من هــذه المنهاجية يتضمن نوعا من المغالطة وعدم الدقــة فى تحليل وتقييم الأبعاد الحقيقية التى منها انطلقت العبارات والشعارات المتعددة التى يدور حولها النداء الحركى .

(رابعا) الطبيعة الجماهيرية للنداءات الحركية تفسر من جانب آخر تلك البساطة الظاهرية فضــلا عن عملية الشحن العاطفى التى لابد وان تغلف تلك الآثار السياسية. أضف الى ذلك أن التناســق الايديولوجى الذى فى أغلب الاحيان يسيطر على الكاتب بل والذى يجب ان يسـيطر عليه ليعطى لندائه تلك الفاعلية من حيث التفاعل لابد وأن يضفى على النص دلالة معينة . علينا ونحن نعيــد قراءة النداء الحركى أن ننقى عناصره اللفظية من جميع هــذه النواحى : بعبارة أخـرى علينا ان نحيل ذلك النص وهو مجموعة من التضاريس تخضع لما سبق واسميناه بالعاطفية والبساطة والايديولوجية الى نوع من المسطحات التى تقف أزاء المفاهيم وتتعامل بلغة المنطق الجامد الذى لا يعرف سوى التأصيل المجرد . ان هذه القراءة بهذا المعنى التى تعنى اعادة التبويب للنصوص من منطلق الوحدة فى المفاهيم تختلف بدورها من حيث مستوياتها : بل ان نفس صاحب النداء الحركى قد لا يكون واعيا بالاطار الفكـرى المتعلق بتصوراته وتأملاته رغم وعيه بالحركة وأبعادها فياتى المحلل ويبرز تلك الحقائق فى ثوب جديد يضفى على الأثر السياسى دلالة ثابتة ومفهوما يرفض النسبية من حيث الزمان والمكان.

قبل أن نترك جانبا هــذا الاطار العام للتعامل مـع النصوص السياسية فان ملاحظات ثلاث تفرض نفسها :

(الملاحظــة الأولى) ويثيرها فولين بخصوص موضـع الآثار السياسية الكبرى من التاريخ السياسى . فمتابعة تاريخ الفكر السياسى تفرض علينا ان نلاحظ كيف أن أمهات الفكر السياسى لم تبرز الا خلال فترات الأزمات السياسية أى تلك المراحــل التى تمتاز بضـعف وعدم فاعلية النظم السياسية . هذه الملحوظة ترتبط بما سبق وطرحناه من علامات استفهام عديدة حــول معنى النبوغ الســياسى .

كذلك فان هذا التســاؤل لابد وان يطـرح أكثر من علامة واحدة من أسباب التأمل بخصوص طبيعة العلاقة بين النظم السياسية والقيم أو المبادىء السياســية . يثير فولين من خـلال متابعته لأهم مظاهر التعبير عن التأصـيل الفكرى للظاهرة السياسية فى التقاليد الغربية كيف أن المناقشات التى مثلت جوهر الفلسفة السياسية عبرت فى حقيقة الأمر عن صور مختلفة لمشاكل الوجود السياسى المرتبطة بالعصر والبيئة التى منها نبعت تلك الفلسفة السياسية . فالفكر اليونانىوالرومانى تمركز حول مفهوم التطور الدورى بمايعنيه من فرض خصائص معينة ونسبية معينة للصور الحكومية . مكيافيللى ينطلق من التمييز بين تلك الحقائق السياسـية التى تستطيع الارادة الفردية أن تتعامل معها وتتحكم فيها وتلك الأخرى التى يقف الفرد ازاءها عاجزا عديم الحيلة. القرن السابع عشر يقودنا الى ما يسمى بالحالة الطبيعية أى الظـروف الموضـوعية المتعلقة بحالة الفطـرة وكيفية الانتقال الى الوضع والنظام السياسى بما يفرض من قواعد للشرعية . هذه المشاكل ، يضيف فولين ، ترتبط فى واقع الأمر بمراحل سادتها حالة من حالات التمـزق والتحلل وبحيث أضحت تلك التجريدات التى قدمها أمثال افلاطون ومكيافيللى وهــوبز نوعا من أنــواع الاجابة التى تعبر عن جهود الفيلسوف السياسى فى تخطى ذلك الاضطراب الذى سـيطر على مجتمعه وعصره . رغم ذلك فعلينا أن نضيف بأن فولين بهــذا الخصوص يخلط بين حقيقتين مختلفتين : الأولى ما تتضمنه الفلسفة السياسية من عملية الاصــالية والثانية مدى ما تعكسه تلك الفلسفة من صياغة للمشكلة التى يواجههــا المجتمـع الذى منه نبعت تلك الفلسفة . الأولى وتــدور حــول ما أسـميناه الحــوار المبـاشر بين الفيلسوف والمجتمع الذى اليه ينتمى . ان هذا المنطلق الذى يفرض حوارا مسبقا مع الذات يفرض أيضا عملية لاحقة لا تقف عند متابعة مراحل التصور بالضبط والتفصـيل ، بل وكذلك عملية اقلمة مستمرة للفكر مع صياغة المشاكل وربطها بالحقائق اليومية انطلاقا من المدركات الحركية التى تكون الاطار الفكرى للفيلسوف وللحضــارة وللعصر الذى يتعامل معه . حقائق جميعها تفرض على المفكر نسبية معينة سواء فى فهم الظواهـر والمبادىء أو فى ادراج الظواهر والقيم المرتبطــة بها فى التصــور العام للوجود الانسانى .

=

تفهم بدلالة نسبية . ليس فقط لأن احد فصول التراث الفكرى هو المفاهيم المتداولة

مما لاشك فيه أن الفيلسوف والمفكر يختلف عن الرجل العادى وبصفة خاصة بالنسبة للناحية الأخيرة وبقدر هذا الاختلاف بقدر وصفه بانه فيلسوف . المفكر رغم ذلك ومهما بلغت قدرته فى التصور والتجرد والانطلاق المستقبلى لا يستطيع أن يطلق تخيلاته وتاملاته الى أكثر من بعد معين . ورغم أن محاولة التجرد من الواقع لا بمعنى الخيالية ولكن بمعنى ادراج الخبرات الأخرى فى نطاق تصوره واطاره التنظيرى تسمح باكتساب درجة معينة من الشمولية تبرر نجاح الفكر السياسى فى الغاء عاملى المكان والزمان ، الا أن هذه المنهاجية لا يمكن أن تعبر الا عن نسبية معينة . الناحية الثانية وهى القدرة على اكتشاف المشكلة التى تتحكم فى الوجود والتطور وصياغة تلك المشكلة بمعنى بلورة متغيراتها ثم تقديم الحلول بخصوصها أى مختلف مسالك التعامل مع تلك المشكلة بقصد تخطيها . ولنذكر على سبيل المثال مشكلة الوحدة السياسية . ظاهرة واجهتها جميع المجتمعات بشكل أو بآخر . والتعامل مع ظاهرة الوحدة يأخذ تطبيقا من اثنين : اما فى بداية التطور حيث مجموعة من الجماعات تفرض عليها طبيعة الاطار العام للحركة نوعا من الانصهار الذاتى فى بوتقة واحدة للتعبير عن ارادة واحدة ، او فى خاتمة تطور معين فاذا بصراع خفى بين الارادة المركزية والارادات الاقليمية حيث الصدام العنيف بين مبدأ الحرية وما يعنيه من قدرة على التنظيم الذاتى وحق تقرير المصير ، والتكامل السياسى وما يفرضه من الانطواء فى جسد واحد وهيكل واحد . النموذج الاول عرفته مصر فى بداية العصور الفرعونية واستطاع مينا أن يحقق بالقوة الدولة الواحدة . كذلك عرفته اليونان ولم يقدر لها القائد الذى يستطيع أن يحقق تلك الوحدة حتى جاء الاسكندر فنقل المفهوم الى نطاق آخر أكثر اتساعا . النموذج الثانى عرفته الدولة الاسلامية خلال العصر العباسى الثانى بل والى حد معين منذ حكم أبو جعفر المنصور ، وكذلك عرفته الامبراطورية الرومانية على الاقل منذ حكم كاراكالا : Caracalla . هذه المشكلة واجهها الفكر السياسى بدوره باكثر من نموذج واحد : ايسقراط فى الفكر اليونانى ، مكيافيللى فى نهاية العصور الوسطى ومع بداية الدولة القومية ، ويمكن القول بأن ابن خلدون أيضا عاش نفس المأساة ولكنه لم يواجه المشكلة . وهكذا فلاسفة ثلاث كل منهم فى نطاقه تعامل مع مشكلة واحدة باسلوب مختلف : ابن خلدون تهرب من مواجهة مشكلة عصره ، ايسوقراط واجه المشكلة دون أن يقدم اساليب التعامل ، مكيافيللى واجهها وطرح بخصوصها مفهومه باسم نظرية الامير . ان فلسفة السياسة ليست مجرد تاملات عادية . انها ممارسة للحركة من منطلق التاصيل الفكرى . وهنا علينا أن نلحظ كيف أن أولئك الذين استطاعوا فى تاريخ الانسانية أن يصلوا بفكرهم الى هذا المستوى لا يصل عددهم أصابع اليد الواحدة . بل نستطيع القول بصفة عامة أننا لا نصادف هذه النماذج الفكرية الا ابتداءا من الثورة الفرنسية . سييس رغم ضعف مستواه كمؤصل للوجود وللحركة ، كارل ماركس الذى استطاع أن يصل الى القمة من حيث الاحاطة والمعايشة للمشكلة وأبعادها ، ماوتسى تونج الذى رغم طابع قيادته العملى استطاع أن يرتفع الى مستوى القيادة الفكرية ، ليست سوى أهم النماذج . قبل ذلك التاريخ يندر أن نجد فيلسوفا استطاع أن يرتفع الى مستوى النبوءة السياسية من منطلق الخبرة الواقعية بصدد تقديم نماذج تتخطى الواقع وتحل مشاكل الجماعة التى يصفها قولين بأنها مراحل الأزمات السياسية وبحيث يضع أمام رجل الحركة أساليب واضحة لمعالجة تلك الأزمات . والظاهرة التى لابد وأن تستوقف الانتباه والتى تقودنا الى الفكر السياسى الاسلامى هى كيف أن مفكرى السياسة فى تلك الحضارة ورغم أنهم وكما سوف نرى فيما بعد جمعوا بين الفكر والحركة ، بين التاصيل النظرى والممارسة العملية ، الا أن أحدا منهم لم يتناول مشكلة عصره بشكل أو بآخر . ولم تقتصر هذه الظاهرة على فلاسفة السياسة بل تعدتهم الى فقهاء التشريع . فلنذكر على سبيل المثال كيف أن كلا من أبو حنيفة وابن حنبل خضع لتعسف الحاكم ولم يقدر لاى منهما أن يثير مشكلة ضوابط لحريات . ولنتذكر أيضا كيف أن ابن خلدون وأيضا ابن رشد عاش كلا منهما بشكل أو بآخر مشكلة التفتت السياسى وانهيار النظام ومع ذلك لم يتعرض أى منهما لظاهرة الوحدة السياسية والتكامل مع ما تفرضه تلك الظاهرة من مشاكل وهنا يبدو نوعا من التناقض الذى يفرض التساؤل من منطلق آخر . أولئك الذين عاشوا مشاكل عصرهم لم يستطع أيا منهم — اذا استثنينا كارل ماركس — أن يرتفع الى مستوى التنظير السياسى فى معناه الحقيقى . أو بعبارة أخرى كما أننا يندر أن نجد فيلسوفا استطاع أن يرتفع الى مستوى النبوءة السياسية من منطلق الخبرة الواقعية بصدد تقديم نماذج تتخطى الواقع وتحل مشاكل الجماعة التى يصفها قولين بأنها مراحل الأزمات السياسية وبحيث يضع المفكر امام رجل الحركة أساليب واضحة لمعالجة تلك الأزمات ، قبل الثورة الفرنسية أو على الاكثر قبل مكيافيللى ، بقدر أيضا ما نجد أن أولئك الذين عاشوا مشاكل عصرهم لم يقدر لهم التأثير الفكرى بالاستمرارية فى تاريخ التنظير السياسى . الفكر الاسلامى لم يعالج مشاكل عصره ومع ذلك استطاع أن يعيد تشكيل الفكر الاوربى وأن يفرض منهاجيته ومفاهيمه على جميع مسارات التعامل الفكرى فى الحضارة الغربية . هذا على مستوى التراث الكلى الشامل ، وهى ملاحظة تحتفظ بجوهرها أيضا على مستوى النماذج الفلسفية الفردية .

بل ان نفس القيم التى قد تبدو لأول وهلة حقائق مجردة بطبيعتها لأنها تمثل الكمال

=

مشكلة الوحدة السياسية فى المجتمع اليونانى لم يثرها أفلاطون ورغم ذلك فان فلسفة أفلاطون كانت ولا تزال هى دستور الفكر الانسانى . بل ان هذه الملاحظة لو أطلقناها بخصوص الفكر السياسى الاسلامى لها لنا ما تفرضه من تساؤلات . ان الفكر السياسى الاسلامى فى جميع مراحله رغم لا فقط طابعه الحركى من حيث ممارسة أئمته ورغم علمانيته الواضحة من حيث الخصـــائص المنهاجية ورغم علميته الصريحة من حيث جوهر تحليلاته ومنطق تصوراته ورغم تسليم رجاله بالطبيعة العملية للتحليل السياسى ، وسوف نرى فى هذه الوثيقة موضـع التحليل تعبير واضح عن هذه الحقائق ، فمن العبث أن نبحث عن فيلســـوف اسلامى استطاع أن يؤصل مشكلة الجماعة وأن يتعايش مع الواقع لتقديم نمـاذج التعامل الســـياسى . ان مشكلة المجتمع الاسلامى ــ فى عمومياتها ودون التقيد بمرحلة معينة ــ أو بعبارة أدق التطبيق العربى للتراث الاسلامى كانت أساسا مشكلة ذات بعدين : بعد نظامى بمعنى اقامة عناصر الهيكل القانونى للحركة السياسية بأوسع معانيها ، ومشكلة اجتماعية بمعنى حقيقة وأسلوب التعامل فى العـلاقة بين الاقليات والمجتمع الاسلامى وما اســـتتبع ذلك من تمزق وتناحر وشعوبية عندما ضعفت السلطة السياسية . ماذا قدم بهذا الخصوص الفارابى وابن ســـينا ؟ وكيف وقف الغزالى موقف الصمت المطبق ازاء الغـــزوة الصـــليبية وما تعنيه ؟ وهل نستطيع أن ننسى أن ابن رشـــد عاصر انهيار الدولة الاسلامية فى الاندلس ؟ وقد سبق ان ذكرنا كيف أن ابن خلدون عاصر أقصى صور التحلل الســـياسى للمجتمع الاسلامى ، بل ان رحلاته العديدة بين المغـــرب والمشرق واحتكاكاته المتعددة بين القيادات العربية والاخرى غير العربية بما فى ذلك تيمورلنك تزيد من خطورة الدلالة. هذا الفكر الاسلامى الذى لم يستطع أن يعايش مشـــاكل عصره استطاع رغم ذلك أن يخلق مسالك التسرب للتأصيل الفلسفى فى التعامل مع ظاهرة السلطة فى العالم الغربى . بل أن هناك تساؤلا آخر : كيف أن الفكر الاســـلامى الذى استقبل فى العالم الاوربى لم يســـتطع لا فقط أن يحلل مشاكل مجتمعه بل ولم يستطع أن يؤثر فى المجتمع العربى فى خلال جميع مراحل تطوره وحتى هذه اللحظة .

(الملاحظة الثانية) هـــذه الملاحظة الاولى تقودنا الى طرح تساؤل آخر : هل النـــداء الحركى ، ذلك النموذج المتميز من النصوص السياسية لم يعرف فى أية مرحلة من مراحل التاريخ الانسانى الا منذ القرن التاسع عشر ؟ مما لا شك فيه أن ما سبق وذكرناه لابد وأن يحمل على الاعتقاد بأن هذا النموذج من نماذج التعامل الفكرى لم تعرفه الا حضارة القرن التاسع عشر ، انها حضارة المجتمع الجماهيرى حيث الترابط بين الفكر والحركة وحيث الفكر يصـــير أداة للحركة . بل والملاحظ أن مفهوم النـــداء الحركى الذى سوف يسيطر على التعامل السياسى خلال النصف الثانى من القرن العشرين سوف يقدر له نوع من التشويه وبصفة خاصة فى المجتمعات المتخلفة حيث أضحى كل قائد يشعر بأنه يملك الصلاحية أيضا للدعوة الفكرية وهكذا عقب ان كان الفكر أداة للحركة أضحت الحركة تستند للفكر وتجعل منه عنصرا من عناصر تأسيس الممارسة . الفارق قد يكون غير واضح وغير ملموس ولكنه فى حقيقـــة الامر جوهرى وخطير من حيث النتائج : فخلال القرن التاسع عشر كان الفيلسوف وهو يشعر أنه غير قادر على الممارسة اليومية يجعل من دعوته للجماهير أسلوبه للصراع الســـياسى أى يجعل من قلمه سيفه المسلط . خلال القرن العشرين نجد رجل الحركة وهو لا يملك القدرة الفكرية على التأصـــيل والتألق يلجأ الى النداء الحركى كأداة للاتصال أى لتأسيس دعوته . وهكذا خلال الفترة التى نعيشها أضحى النـــداء الحركى ليس أداة المفكر للممارسة ولكنه بالنسبة للممارس بديل الخطابة . كتاب كفاحى لهتلر ، فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر ، ليست جميعها سوى نماذج واضحة تعبر عن هذا المفهوم .

عودة الى التساؤل الذى طرحناه ومن منطلق الخبرة الاسلامية التى تعنينا فى هذه الدراسة فان المحلل لايستطيع الا أن يقف متسائلا عن موضع الدعوة القرآنية من مفهوم النداء الحركى . ومما لاشك فيه أن حقيقة الآيات القرآنية فى دلالتها الخفية ، فى أسلوب نزولها ، فى التطورات المتعاقبة لتعاليمها خلال فترة حيـــاة الرسول انما تعلن بصراحة ووضـــوح عن أن تلك الآيات ما هى الا نداء حركى فى أنقى ما تعنيه هذه الكلمة من خصائص . وليس علينا لنفهم هذه الملاحظة التى تأتى فتؤكد كيف أن هـــذا النموذج يمثل استثناء وحيدا فى تاريخ الانســـانية السابقة على القرن التاســـع عشر الا أن نعود الى خصـــائص التعاليم القرآنية كعملية اتصالية :

(أ) هى دعوة للحركة ، بمعنى أنها خطاب يتجه لمن هو صالح لأن تنبت فى نفسه بذرة الايمان لتتقابل مع تلك المفاهيم الجديدة فى سبيل تغيير النظام الاجتماعى القائم.

(ب) وهى دعوة تتجه الى المجتمع الكلى ، انها خطاب جماعى لا يعرف اســـتثناء ولا يقبل تقييدا ، فهو خطـــاب لا يتجه الى قوم معين ولا الى فئة محددة ولا الى طبقـــة متميزة . لانه خطاب الى الانسانية ، الى كل من ينتمى الى المجتمع الانسانى وقد حمل بذور الصلاحية للايمـــان والارتقاء .

(جـ) دعوة كلية ولكنها تخاطب الرجل العـــادى ، تخاطب رجل الشـــارع ، أى تخاطب كل مـــواطن ودون أن =

الذى فى أغلب الأحيان لم يتحقق الا أن الواقع أن دراستها تفترض أيضا متابعة التطبيق الواقعى والمظاهر النظامية المعبرة عن تلك القيم .

تتقيد بمواطن معين . انها لغة عقـائدية تتجه الى ذلك القسط من الحد الادنى للفهم والادراك الذى يتميز به كل من ينتمى الى المجتمع الانسانى مهما تحـدد مستواه من حيث القدرات الذهنية .

(د) ثم هى تقدم تصورا معينا لحلول المشاكل المختلفة المرتبطة بالوجود الانسانى : اجتماعى وأخلاقى وسياسى فى آن واحد .

رغم ذلك فان اضفاء صفة النداء الحركى على التعاليم القرآنية لا يمنع أن هذه التعاليم تملك طابعها المسـتقل ومذاقها الخاص . تحليل هذه الناحية يفرض علينا المتابعة التاريخية لتقييم حقيقة الحركة السياسية الاسلامية خلال فترة حكم الرسول من منطلق الدعوة الدينيـة وهو أمر لا تسمح به هذه الصفحات . رغم ذلك فان تحليلا موجزا لخصائص التعاليم القرآنية كنداء حركى يفصح بوضوح عن مدى التميز والاصالة التى تملكها تلك الدعوة :

(أولا) فهى ليست فقط سياسية . الدعوة القرآنية تملك جميع عناصر التعامل الفكرى : أخلاقى ، اجتمـاعى وسياسى بل هى تجمع بين الناحيتين الدينية والمدنية فى اطار متكامل من المبادىء والمثاليات .

(ثانيا) ثم هى ترتفع الى مرتبة المبادىء المطلقة العامة الكلية الشاملة وترفض أن تنزل الى مستوى الجزئيـات والتفاصيل . لا تقدم أحكام وانما تصور الرجل الكامل ، لا تضع قواعد للممارسة وانما تخطط معالم التنظيم .

(ثالثا) هى تخاطب الفرد من منطلق الايمان العقائدى الذى يعنى ويفترض التسليم بضعف الانسـان فى قدراته وملكاته مهما كان قويا واستعداده لتقبل التوجيه الالهى وسمو ذلك التوجيه مهما كان قاسيا .

(رابعا) كذلك فان التعاليم القرآنية تفترض وجود عناصر شكلية هى من حيث طبيعتها علاقة على الايمان بحيث لا تقبل أن تكون موضع مناقشة .

جميع هذه العناصر تضفى على طبيعة التعاليم القرآنية كمصور لنداء حركى ذلك المذاق الذى لا يقتصر على أن يميز بين جوهر تلك الدعوة والحركات السياسية التى غمرت القرن التاسع عشر وبصفة خاصة الماركسية بل وتجعل من الدعوة الاسـلامية نمـوذجا متميزا ازاء الاديان الكبرى الاخرى . فاليهودية هى دين قومى ودعوتها الحركية لاتتجه الا الى اليهودية عنصريا وحضاريا لو قبلت هـذه الكلمـة بصدد الشعب اليهودى ، والمسيحية لم تتضمن أى نوع من أنواع الدعوة الى تغيير الوضـع القائم وانما كانت أساسا خطابا فرديا يدعو الى الارتقاء الذاتى دون التعامل الجماعى بقصـد تحطيم الاوضاع القائمة ولو بالقـوة والعنف التى تتنافى مع تلك التعاليم .

(الملاحظة الثالثة) والخلاصة أن التساؤلات المنهاجية التى يفرضها تنظير التعامل مع النصوص الاسـلامية من منطلق تقاليد النظرية السياسية فى عالمنا المعاصر تتشابك مع الاستفهامات الفكرية والفلسفية بخصوص ودلالة معنى كلمة التراث . حاولنا فى خلاصة موجزه أن نحدد العناصر المختلفة التى من مجموعها يتكون الاطار الفكرى لتنظيرنا لعملية الاتصال السياسى ونستطيع بصفة عامة أن نجمعها بايجاز تحت البنود التالية :

(أولا) أول التسـاؤلات التى طرحناها تدور حول التمييز بين الفلسفة والفلسفة السياسية والفكر السياسى. الاطار الفكرى للتعامل مع ظاهرة السلطة لابد وأن يعرف هذه النمـاذج الثلاثة لتحليل جوهر ومفهوم الظـاهرة السياسية .

(ثانيا) كذلك فان التراث السياسى وهو فى طبيعته نوع من أنواع أدوات الاتصال والتعبير عن التعامل بالمعرفة السياسية لا يقتصر على التأمل الفردى والفكرى الفلسفى وغير الفلسـفى بل يتعـدى ذلك الى المـدركات والمفاهيم المتداولة الجماعية والقيادية . ومن هنا تنبع أهمية التمييز فى عناصر التراث الفكرى بين أمهـات الفكر التى هى فى طبيعتها تعبيرات فردية والوثائق التى تصير بدورها تسجيل لاحداث جماعية بحيث تعكس المدركات السائدة وذلك دون الحديث عن النداءات الحركية . وهنا نتذكر أن أمهـات الفكر تتضمن بدورها الفلسفة والفلسفة السياسية والفكر السياسى .

(ثالثا) عملية الاتصـال السياسى من جانب آخـر ليست ذات بعد واحد . فهناك أولا : الاتصال بين الحـاكم والمحكوم الذى نعبر عنه بكلمة الوثائق السياسية والذى يأخذ صورة أكثر تحديدا فى النطاق الاسلامى حيث يتبلور حول الخطب وفى بعض الاحيان الرسائل ، ثم هناك الاتصال بين الحاكم وأعوانه الذى يأخذ صورة واضحة فى التعـامل من خلال الاتصال المكتوب ويمكن أن نضيف الى ذلك بعض المناظرات فى التراث الاسلامى . ثم هناك أكثر من ذلك صعوبة ودقة فى تحليل ما أسـميناه بالاتصـال بين المفكر والعالم الذى يحيط به بمعنى واقعى أو مجرد الذى يتبلور فى شكل نصائح فى الحالة الاولى وفلسـفة فى التطبيق الثانى . أضف الى ذلك الاتصال بين رجل الحركة والمجتمع الجماهيرى والذى عرفناه بكلمة النداء الحركى .

(رابعا) ثم يأتى سؤال رابع نطرحه مؤقتا وسـوف نعود له فيما بعد وينبع من وظيفة الفكر السـياسى فى

والواقع ان هذه الواقعية التى لا بد وأن تعكس نفيا للتجريد ولو فى اطلاقاته هى وحدها ألتى تضفى على التراث الفكرى السياسى صفته المتميزة . فرغم أن الفكر السياسى لا بد وأن يندرج فى اطار واحد متكامل ليعبر بهذا المعنى عن تلك الحضارة الواحدة الا أنه لا يستطيع أن يمنع تعدد الآراء وتباين الاتجاهات فى داخل ذلك الاطار الحضارى المتماسك . كلمات ثلاث تداولتها الأقلام فى التراث الاسلامى تعبر عن هذه الحقيقة : مذهب ، نحلة ، ملة . مما لا شك فيه أن كلا من هذه الاصطلاحات لها دلالتها ولها مفهومها الوظيفى . أكثرها وضوحا كلمة « الملة » : انها تعنى ألشريعة أو الدين كملة الاسلام والنصرانية وهى اسم لما شرع الله لعباده بواسطة أنبيائه ليتوصلوا به الى السعادة فى الدنيا والآخرة . وهكذا تصير الملة مرادفة لكلمة الدعوة الدينية وبهذا المعنى هى مصدر للقيم أيضا السياسية . كذلك فان النحلة ورغم أنها تفهم على أنها مرادف للدين أو العقيدة الا أنها أقل وضوحا

=

التحليل العلمى للظاهرة السياسية . هل يتعين على عالم السياسة أن يلم بالتراث الفكرى السياسى ؟ وهل هو يختلف فى هذا الخصوص عن رجل الطب الذى لا يمكن أن نفرض عليه أن يعرف وأن يتقن تقاليد الممارسة الطبية ابتداء من تقديم الاعشاب كما عرفتها التقاليد القديمة والجماعات الفطرية البدائية ؟ وبهذا الخصوص لابد وأن نطرح التساؤل : ما هى وظيفة ما يسمى بالفكر السياسى الكلاسيكى ؟

لو ربطنا جميع هذه الملاحظات بالوثيقة موضع التحليل أى كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لشهاب الدين بن أبى الربيع لكان علينا أن نلاحظ أنه من جانب هو نوع من انواع الحكمة السياسية أى نصائح وكتب التدبر أولا ، وهو ثانيا وثيقة تعبر عن المدركات الفكرية والتصورات الفلسفية المرتبطة بالسلطة والسائدة فى عصر معين ثم هو ثالثا وأخيرا تعبير عن عملية الاتصال بين فئة مختارة لها خصائصها ومميزاتها والحاكم أو الطبقة الحاكمة فى لحظة معينة من التاريخ السياسى الاسلامى . هذه المنطلقات الثلاث هى التى سوف تكون الاعمدة الحقيقية التى من خلالها سوف نستطيع أن نحدد وأن نرجح رواية على أخرى بخصوص الفترة التى دونت فيها تلك الوثيقة .

انظر وقارن :

WOLIN, Politics and vision, cit., p. 29; GERTH, MILLS, From Max Weber : essays in sociology, 1958, p. 77; HERTZ, The liberal tradition in America, 1955, p. 6; VIANO, Locke : dal razionalismo all, illuminismo, 1960, p. 321; TALMON, Political messianism, 1960, p. 505;

MUKERJEE, The philosophy of social science, 1960, p. 128; HEILPERIN, Le nationlisme économique, 1963, p. 163; LÖWITH, From Hegel to Nietzsche, 1967, p. 173; MONDOLFO,La comprensione del soggetto umano nell, antichità classica, 1958, p. 17; SNELL, Die Entdeckung des Geistes, 1951, p. 172; STRAUSS, On tyranny, 1948, p. 17; FOSS, Psychology and religion, 1973, p. 33; BERGER, The social reality of religion, 1967, p. 88;

NEWMAN, An essay on the development of christian doctrine, 1973, p. 272; FORSTER, Christentum und Democratischer Sozialismus, 1960, p. 65; ABRAHAM, Origins and growth of sociology, 1973, p. 431; DER LEEUW, Phänomenologie der Religion 1956, p. 179; GUSDORF, Les sciences humaines et la pensée occidentale, vol. 1, 1966, p. 240; vol. II, 1964, p. 214; vol. VI, 1973, p. 429; CUSIMANO, Stato etico e democratico, 1955, p. 33.

انظر كذلك :

حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها ؛ محمد جلال شرف ، على عبد المعطى ، الفكر السياسى فى الاسلام ١٩٧٨ ، ص ١٩٣ ؛ أحمد عبد الرحيم مصطفى ، حركة التجديد الاسلامى فى العالم العربى الحديث ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ ؛ فاضل زكى محمد ، الفكر السياسى العربى الاسلامى ، ١٩٧١ ، ص ٢٨٦ .

حيث تكاد تصير مرادفا لمعنى تفسير الدين والتعاليم الدينية وتبرز وتتداول بشكل واضح خلال الفترة الأخيرة من الحكم الأموى ـ وذلك رغم ان هذه الكلمة استخدمت منذ الأيام الأولى للدعوة حيث عرفتها النصوص القرآنية بمعنى العطاء . ترى هل النحلة بهذا المعنى تصير فى جوهرها تعبيرا عن العطاء الذاتى لفهم التعاليم الدينية ؟ على أن الذى يعنينا أساسا هو كلمة المذهب . ويقصد به ذلك المعتقد الذى قد يذهب اليه الفرد أو المواطن أو الجماعة فى تصور الوجود السياسى . المذهب فى التداول المعاصر أكثر تحديدا ودقة ، انها مرادف لتقابل أكثر من مفكر واحد أو تفاعل أكثر من تفسير واحد فى تيار وحيد من التصور السياسى . وهو تيار فكرى قد يرتبط بحركة سياسية معينة وقد يستقل عن الواقع القائم ولكنه لا بد وأن يجمع بين أكثر من محاولة واحدة فاذا به تعبير عن تيار متدفق واذا به أحد ملامح الحركة رغم احتفاظه بالصفة المجردة . تعود الفقه المعاصر أن يميز المذهب السياسى عن الفلسفة السياسية فى أن الأول يتضمن لا فقط نموذجا للمثالية الممكنة والواجب تحقيقها بل أيضا أداة الانتقال من الواقع بما عليه الى النموذج المختار بما له . لا نريد أن ننطلق فى متاهات تكثر فيها الخلافات وتتعدد ولكن الذى يعنينا أن نلاحظه هو أن التراث الاسلامى بهذا الخصوص يتميز بتعدد الاصطلاحات التى تعبر عن التميز فى الرأى . فالى جوار الكلمات الثلاث السابق ذكرها نجد الفاظا عديدة بل والبعض منها يعود الى فتره حكم الرسول : الأحزاب ، الفرق ، الطوائف ، الشيع . تعدد هذه الاصطلاحات انما يؤكد أن فكرة الخلاف فى الرأى كانت ظاهرة طبيعية ومقبولة وانها كانت تندرج فى اطار التكامل الحضارى للتصور السياسى . ورغم أن علماء اللغويات (١) لم يحاول أى منهم التحديد بمعنى هذه اصطلاحات الا أن متابعة تطور هذه المفاهيم تفصح عن حقيقة ثابتة وهى أنها لا تعنى ولا تفرض أى نوع من أنواع عدم الاحترام للخلاف فى الرأى . فالحزب يرد فى القرآن وتستخدم الكلمة سواء للتعبير عن المؤمن باسم حزب الله أو التعبير عن عكس المفهوم باسم حزب الشيطان . كذلك فانه فى جميع الأحيان - الخلاف فى التصور والمدركات ينبع من العنصر الدينى : ان السياسة هى نتيجة لفهم معين أو لتصور معين مرتبط بالعقيدة بمعنى أو بآخر .

---

(١) من بين الظواهر التى يجب أن تثير لدى المسئولين لدينا القلق والتى يجب أن تدعونا الى مراجعة قاسية للاوضاع القائمة بل وتفرض على الجامعة الازهرية ومراكز البحوث الاسلامية أو ما فى حكمها وظيفة خطيرة ترتبط بتلك :نبساطة. التى تعود بعض من يتعرض للتراث السياسى الاسلامى أن يتناول بها المفاهيم والمدركات المرتبطة بتقاليدنا الفكرية . والواقع أن هذه التساؤلات لابد بدورها وأن تطرح وظيفة الجامعات الحضارية فى المجتمع العربى المعاصر.

أول ما نلاحظه هو ذلك الاستخفاف الذى تعود أن يتسلح به أولئك الذين يعتبرون أن من حقهم أن يتعرضوا لهذه المفاهيم المعقدة الكثيرة الحساسية . ان الواحد منهم يعتقد انه وقد وصل الى مستوى التدريس الجامعى فى العلوم السياسية على سبيل المثال وكل ثقافته لا تعدو أن تكون بعض القشور التى جمعها من أحقر الجامعات الكندية ـ والتى يصفها علماء السياسة فى القارة الجديدة بأنها الريف المتخلف الوحشى الامريكى ـ يعتقد أن من حقه أن يتعرض لتراثنا دون علم به ، بل هو على قسط من « الصفاقة » بحيث ينسب الينا ما لا نعرفه . لقد تعود فى تلك الجامعات ليس فقط الاستخفاف بتراثنا بل واتقان فن التسلق والتسلل فضلا عن قدرة غريبة على الكذب . هذا الوضع ليس جديدا فى تقاليد المنطقة وقد سبق أن نبه اليه أكثر من مفكر . انظر على سبيل المثال ، محمد محمد حسين ، حضارتنا مهددة من الداخل ، ١٩٦٣ ؛ =

أيضا هذا التعدد ان هو الا أحد التعبيرات المميزة للمفاهيم المتداولة فى التراث

=
عبد القادر عودة ، الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ، ١٩٧٨ ؛ وقارن على زيعـور ، التحليل النفسى للـذات العربية ، ١٩٧٧ .

ويقترن بهذا الاستخفاف بالتقـاليد القومية وبالتراث الاسلامى اعجاب وتقديس لكل ما هو أمريكى . وهكذا عقب موجة العبادة للحضارة الاوربية حلت موجة الخنوع ازاء حضارة رعاة البقر . والواقع أن تاريخ الفكر السـياسى عامر بهـذه النماذج الضعيفة حيث بريق النجاح يمنع من رؤية الحقيقة . فى العصور القديمة عرفنا بوليبوس الذى نسى عظمة آبائه اليونانية وراح يسبح بحضـارة القوة والغطرسة الرومانية بل ودعا الشـعوب الاخرى لان تقبل طواعية على الخضوع للسيادة الرومانية لان هـذا أعظم ما يمكن أن تصبو اليه .

انظر التفاصيل فى :

VON FRITZ, The theory of the mixed constitution in antiquity, 1958, p. 155; SYME. The Roman revolution, 1956, p. 365; CUNTZ, Polybius und sein Work, 1902, p. 93; TAYLOR, Party politics in the age of Caesar, 1949, p. 153.

رغم ذلك فان المأساة التى نعيشها أكثر بعدا وأكثر خطورة . ليست المشكلة هى اعجاب بحضـارة أو تقديس لاسلوب فى الحياة او تبعية مصلحية لسياسة فرض نفوذ استعمارى ولو مقنع ، انها أيضا عملية غسيل مخ جماعى لامة كاملة من خلال بث السموم الفكرية بتخطيط دعائى معين من جانب أفراد فى أغلب الاحيان على غير وعى حقيقى بالوظيفة التى يؤدونها . ويدعم من ذلك ليس فقط بريق السلطة وشهوة المال بل* وكذلك حقيقة لا نستطيع اننناقش فى صحتها : التقدم العلمى الذى استطاعت القارة الامريكية أن تحققه فى أرضها ومن خلال جامعاتها .

انظر لنا حيث يجد القارىء مصـادر اخرى فى نفس الدلالة :

حامد ربيع ، اطار الحركة السـياسية فى المجتمع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ١١ هامش رقم ١ ؛ حامد ربيع ؛ الحرب النفسية فى المنطقة العربية ، ١٩٧٤ ، ص ٢٤٧ ، . د ربيع ، تأملات فى الصراع العربى الاسرائيلى ، ١٩٧٦، ص ٤٥ .

ولعل هذا يقودنا الى وظيفة الجامعات الحضارية .

مما لا شك فيه ان اية جامعة لابد وأن تملك وظيفـة حضارية . ولكن هناك مجموعة من الجامعات نستطيع أن نصفها بأنها ليست لها سوى وظيفة حضارية بمعنى أن كل ما تسعى اليه هو التعـامل مع العـالم المعاصر الفكرى والحركى من منطلق واحد : بناء وتعميق واعادة تشكيل مفاهيم وقيم التعامل الحضارى . انها تشعر بأن وظيفتها أساسا – كما هو الامر بالنسبة للجامعات الاخرى – ليس خلق وتطوير المهن المتعلقة بالخدمات اليومية أو تطوير أية ثقافة علمية ولكن وظيفتها فقط التعامل مع قيم حضارة معينة يعنيها تطويرها أى تطويعها وبعبارة اخرى اكمال ما يمكن أن يكون قد انتاب تلك الحضارة من نقص أو جمود وتيبس لسبب أو لآخر . بهـذا المعنى تصبح الجامعـة الحضـارية أداة من أدوات البناء الايديولوجى ولكن من منطلق جماعى منظم ومستقر وثابت . هذا المفهوم للجامعة فى الواقع ليس جديد : عرفته على وجه الخصوص حضارة العصور الوسطى حيث لم تكن الجـامعة أداة للتثقيف الجماهيرى أو المهنى وانما هى معسـكر للرهبنـة الفكرية ولخلق الكهنوت العلمى . هذا المفهوم رغم ذلك تطـور فى عالمنا المعاصر وبشكل خاص فى أعقاب خروج الكنيسة من قوقعتها المعروفة فى أعقاب الثورة الفرنسية والتىاستغرقت طيلة القرن التاسع عشر تقريبا . ظهرت هذه الجـامعات الحضارية فى نهاية القرن التاسع عشر وبصفة خاصة فى أوائل القرن العشرين . نماذج هـذه الجامعات المعروفة حاليا ثلاثة : جامعة اللاتيران بروما اقدمها واكثرها عراقة ومنها تنبع حـركة الايناع الكاثوليكى فى مختلف انحـاء العالم وفى جامعات أخرى تتبعها من حيث الواقع وان كانت تملك استقلالا شكليا باسم الجامعات الكاثوليكية كتلك فى بروكسل على سبيل المثال . ثم الجامعة العبرية فىالقدس والتى سبقت انشاء الدولة الاسرائيلية بقرابة عشرين عاما، ولكن أخطرها قاطبة تلك الموجودة حاليا فى الولايات المتحدة باسم « القضية الغربية Western Case » فى منطقـة كليفلاند والتى يقال أن الوصول الى كنوزها لا يقل صعوبة عن التسرب الى خزائن البنتاجون .

انظر تفاصيل تاريخية فى :

BOZEMAN, Politics and culture in international history, 1960, p. 432; DUMAS, Dialogue inévitable entre croyants et incroyants dans en monde laïcisé, in BUR, Laïcité et problème scolaire, 1959, p. 321; ANTOINE PASSERON, La réforme de l'Université, 1966, p. 134; BENTWICH, Israel : two fateful years : 1967 — 1969, 1972, p. 97; URBANI, Politici e Universitari, 1966, p. 211.

والعالم العربى ؟ أين العالم العربى المعاصر من مفهوم الجامعة الحضارية ؟

=

الاســـــلامى .

عودتنا الجامعة الازهرية على ان تكون سباقة فى عمليات التجديد الحضارى وبصفة خاصة دون ان تترك جانبـــا المحاولات الثابتة فى أن تقول كلمتها بخصـــوص التطور السياسى . ورغم أن حالة التيبس التى سادت العـالم العـربى منذ العصر العبـاسى الاول والتى ازداد وزنهـــا عقب الغزو العثمانى بما فرضه من نموذج معين للتعامل السياسى يكاد يعيد للذهن النموذج الرومانى بلغة المشرق حيث القوة والحق صنوان وحيث الايناع الفكرى والوظيفة المعنوية ليست سوى عناصر شكلية تاتى فى المرتبة الثانية لتبـرر وليس لتفسر ، كان لابد وان تعكس آثارها عـلى الجامعة الازهرية ، الا أن هذه الجامعة لم تتردد فى أن تتخذ مواقف صلبة فى اكثر من مناسبة واحدة عندما دعيت لان تؤدى وظيفتها . والواقع ان احد خصـائص النموذج الاسلامى للممارسة السياسية كمحور للتعامل بين الحاكم والمحكوم والذى لم نتطرق له بالتفصيل الكافى لأنه يخـرج بنا عن نطاق هذه الدراسة ، هو موضع العلماء من السلطة السياسية . تاريخ الانتفاضات الديمقراطية فى المجتمـع المصرى انما ينبع أساسا من التفاعل بين الفكر الاصـلاحى النابع من الازهر والمواقف الســـياسية . تطور الحركة الديمقراطية الذى انتهى بالفشل فى عصر محمـــد على ، محاولة التجديد الفكرى فى الوظيفة السياسية للحضــارة الاسلامية ابتداء من الافغانى وعقب ذلك مع الشيخ محمـد عبده ، التجديد الفكرى بانطلاقات قد يعاب عليها المبالغة ورفض الذات الا انها تؤكد استمرارية خفيـة حول حق المفكر فى التقييم والحكم على يد العقـــاد وطه حسين ، ليست جميعها الا تعبيرات عن الايناع الفكرى الذى زرعته الجامعة الازهرية . رغم ذلك فما أن نصـل الى منتصف القرن الذى نعيشه حتى نجد هذه الجامعة قد تقوقعت على نفسها وتكاد تعلن عن تخليهـــا عن وظيفتها الحقيقية . لم تعد الجامعة الازهرية تمثل القيادة الفكرية وانمـــا اضحت جامعة مهنية تعد الاطبـاء والمهندسين . ترى هـل هذا الاصلاح الذى يوصف فى بعض الاحيان بانه تجديد ، قد وضع خاتمة للوظيفة الحضارية للجامعة الازهرية ؟

على ان الناحية التى تدعو للتســـاؤل هو ان العشرة اعوام الاخيرة قد عاصرت ايناعا وتطويرا لمعاهد وجامعـات دينية فى انحاء اخرى من العالم العربى وبصفة خاصة فى الدول البترولية . هذه الجامعات تملك المقـدرة واليسر الذى يسمح لها بالانفاق ولكنها لا تزال تتصور ان وظيفتها تقتصر على تدريس اللغة العربية والانكباب على النصوص المقدسة بصورة تقليدية لا تعكس اية محاولة او قدرة على التجديد . جامعة الامام محمد بن سعود الاسلاميةبالرياض نموذج واضح لرغبة الارادة العربية فى خلق نوع معين من انواع الايناع الحضارى من منطلق التقاليد الاســـلامية ، وهذه الجامعة ليست الوحيدة ، توجد نماذج أخرى أيضا بالدول العربية غير التقليدية كالعراق وليبيـا بل وتوجد بتونس الى جوار المغرب نمــاذج مشـابهة . رغم ذلك فالملاحظة الواضحة على جميع هذه الجامعات والمعاهد هى انها من جانب لا تزال تعيش اسـيرة عالم قد اضحى فى حكم التـاريخ ومن جانب آخر هى لم تفهم بعـــد معنى الوظيفة الحضارية ومن جانب ثالث هى تتجه فقط ، ان جاز لنا هذا التعبير وبكثير من التساهل الى المؤمن المنتمى الى التقاليد الاسلامية ولا يعنيها ســـوى ذلك . مفهوم التبشير الكاثوليكى بمعنى نشر الدعوة وجذب غير المسلم لا فقط الى الحظيرة الاسلامية بل وحتى لمســاندة واحترام التراث الاسلامى لا معنى له . تدريس اللغة الانجليزية على سبيل المثـال فى جامعـة الامام محمـد بن ســعود اعترض عليه لان لغة القرآن هى اللغة العربية . ومن جانب آخـر هناك انغلاق كلى وشامل على جميع أنواع المعرفة والانجازات والمكتسبات التى حققتها الانسـانيـة خـلال القرون العشرة الماضية . عملية رفض شاملة وكلية للتسلح بمـــا قدمه العلم المعاصر من أدوات تسيطر على مفاهيم أولئك الذين ينتمون الى تلك الجامعات . وهكذا من قدر له التعامل مع القيادات العلمية فى تلك الجامعات يلحظ كيف أنه فى اللحظـــة التى يعيش فيهـــا هؤلاء مستمتعين بالميزات التكنولوجية المتقدمة كالسيارة وآلات التكييف على سبيل المثـال ، فهم فى نفس الوقت يرفضـــون أية مواجهـــة فكرية ولو من قبيل العلم بالشىء مع المدركات والمفـاهيم التى استطاع ذلك الفكر المتقدم ان يخضعها لعملية تجديد وبناء وتنظير كلى شامل . فاذا اضفنا الى ذلك أن هـذه الجامعات أضحت تعتقد أن وظيفتها الاساسية والوحيـدة هى ممالأة الحاكم وتاييد مواقفه وتبرير تصرفاته أيا كانت لفهمنا كيف أننا لا نستطيع فى الاطار الذى نعيشه أن ننتظر اداء لأية وظيفة حضارية متعلقة بالتجديد السياسى للتراث الاسلامى من هذه المؤسسات .

لا نريد أن ندخل فى تفاصيل وجزئيات تنقلنــا الى نطاق بعيد عن هذه الملاحظات . ولكن الذى نريد أن نؤكد عليه أن العالم العربى فى الوضـــــع الحـالى لا يملك اية جامعة من مستوى تلك الجامعات الحضـارية التى سبق وذكرناها ورغم شدة الحاجة اليهـــا . ما كان يمكن أن يتطوع اولئك الدخـلاء على ان يدلوا بدلوهم فى الثقـــافة الاسلامية لو قدر لهذه الثقافة أن تخضع لعملية احيـــاء بالمعنى العلمى لهذه الكلمة . ان الاحياء يعنى ليس فقط اعادة طبع وتوثيق المصادر بل هو فى حاجة الى عمليـة مزدوجـــة قبل اية محاولة للفهم او للتجـديد . تبويب وفهرسة من جانب ، وتعليق وتفســير من جانب آخر .

ولكن ما هي خصائص ذلك التراث السياسي الفكري في التقاليد الاسلامية التي تصبغ عليه من جانب تلك الوحدة ومن جانب آخر ذلك التميز ؟

تحقيق النص لا تكفي بخصوصه عمليات المراجعة والمقارنة المتادة . بل ان هذه العمليات في ذاتها اضحت محدودة الاهمية . يجب ان ترفق بها تعليقات تسمح بفهم النص في معناه الحقيقي ومقارنة المضمون الوارد في ذلك النص بما يمكن ان يتوارد الى الذهن من تراكمات مرتبطة بنصوص أخرى أكثر حداثة . هذه العملية التي تعني المقارنة في المفاهيم من جانب ومن جانب آخر تبسيط العناصر الشكلية في النصوص التراثية التي في حقيقة الامر هي أسلوب غير مباشر لاعادة كتابة التراث بلغة القرن العشرين يجب أن ترفق بها عملية تبويب وتنسيق لعالم النصوص . ومعنى ذلك فهرسة موضوعية تسمح للباحث بالا يكره على قراءة مؤلف كامل في سبيل الوصول الى مفهوم محدد أو واقعة معينة . ان احياء التراث يجب أن ينطلق من الواقع العملي بمبرراته وأوامره . وتسهيل الوصول الى النص في دلالته الحقيقية بسرعة ودقة احدى المهام التي أضحت في عالمنا المعاصر محور أساسي للتعامل مع التراث . هذه العملية ليست جديدة في تاريخ الفكر الانساني : النصوص اليونانية واللاتينية أخضعت منذ القرن الثامن عشر لمثل هذه العملية مضافا الى ذلك الترجمة الكاملة للنص باللغة القومية . ان هذه العملية هي وحدها التي سمحت في مرحلة لاحقة للابنـاع الفكري الذي ميز النصف الثاني للقرن التاسع عشر . ولنذكر على سبيل المثال أكاديمية « لينشيي » بايطاليا وجماعة « الآداب الجميلة » بفرنسا ومنشورات « باولي فيسوفا » بألمانيا . بل بلغت هذه الجهود الكمال عندما اضيفت اليها قواميس كاملة للمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة لدى كل كاتب او مؤلف . يستطيع الباحث على سبيل المثال اذا اراد أن يعرف النصوص المختلفة التي استخدم فيها كاتب كشيشرون أو افلاطون كلمة الحرية أن يرجع للقاموس الافلاطوني أو قاموس شيشرون فيجد تحت هذه الكلمة جميع المواقع التي استخدم فيها ذلك الاصطلاح . عملية اخرى أكثر خطورة وأكثر اهمية بخصوص تراثنا الاسلامي . فكتابنا لا حصر لهم والمخطوطات التي تركت تقدر بحوالي نصف مليون مخطوطة كما ذكرنا في موضع آخر لم ينشر منها أكثر من الخمس . فاذا اضفنا الى ذلك حقيقتين يتميز بهما التراث الاسلامي : من جانب الطبيعة الموسوعية لكثير من الانتاج العربي حيث المؤلف يتناول كل شيء ابتداءا من الحب والاقاصيص الى السياسة وقواعدها ثم من جانب آخر فان عنوان المؤلف او المخطوطة في كثير من الاحيان لا يعبر عن مضمونه ، لفهمنا مدى اهمية مثل هذه الادوات في البحث والتنقيب .

وظائف عديدة يتعين على الجامعات الدينية العربية ان تدرك حقيقتها وان تواجهها بشجاعة وقدرة على التضحية .

ويحضرنا بهذا الخصوص ان نتذكر وظيفة معهد الدراسات والبحوث العربية . فمما لا شك فيه أن المفاهيم التي نبعث منها عملية انشاء ذلك المعهد ترتبط بدورها بالوظيفة القومية المتعلقة باحياء التراث او على الاقل المتعلقة بالتعامل الفكري مع الابعاد المختلفة المرتبطة بالتكامل الوحدوي . والواقع أن المعهد بهذا المعنى ان هو الا تعبير عن مفهوم الوحدة السياسية من حيث التأصيل الفكري والتعامل التنظيري للمقومات والاصول المرتبطة بتلك الوحدة . واذا كانت ظاهرة الوحدة العربية تنبع أساسا وتدور حول عنصرين : تراث وحدوي ينبع من مفهوم الامة الاسلامية بالمعنى التقليدي من جانب وترابط عربي يتحدد بحقيقة التقارب بين مختلف أجزاء الوطن العربي في اعقاب انحسار الدولة العثمانية من جانب آخر ، فان وظيفة هذا المعهد يجب أن تدور حول دوائر ثلاث واضحة لا تقبل المناقشة : أولها احياء التراث العربي وثانيها تأصيل مفهوم الوحدة القومية وثالثها التعامل مع مشكلة الوجود الاسرائيلي . رغم أنه يصعب ان يوصف ذلك المعهد بانه جامعة حضارية بالمعنى السابق ذكره الا أن وظيفته في العالم العربي المعاصر وارتباطه بجامعة الدول العربية كان يجب أن يضفي عليه تلك الوظيفة . بل ان عدم ارتباطه بتقاليد دينية معينة كان يجب أن يعطيه حرية في التعامل وقدرة على الحركة . وبهذا المعنى يذكرنا بنموذج آخر لا يزال يخطو مراحله الاولى في غرب أوربا باسم الجامعة الاوربية التي أنشئت منذ عدة أعوام بمدينة « فلورنسا » . ولو تتبعنا تاريخ المعهد العربي للاحظنا أنه خلال أكثر من ربع قرن لم يستطع بأي معنى من المعاني أن يؤدي وظيفته الحقيقية . مما لا شك فيه ان الفترة التي أدار فيها المعهد المفكر العربي المشهور «ساطع الحصري» تركت بصماتها وجعلت منه أداة اقرب ما تكون الى وظيفته الحقيقية . ولكن اذا تركنا جانبا هذه الفترة بمالها وما عليها نجد هذا المعهد قد اخفق اخفاقا كليا وشاملا وعكس بدوره مأساة الجامعة العربية حيث أضحى مستودعا أو متحفا للفاشلين والعجزة . قد يبدو هذا القول نوعا من المبالغة ولكن اذا بحثنا عن أهدافه الحقيقية وما حققه من منجزات في مواجهة ما انفقه من أموال طائلة لوجدنا الحصيلة لا تذكر . ويكفي ان نتذكر بهذا الخصوص أن قسم الدراسات الادبية بهذا المعهد قد الغي وكذلك القسم الذي كان يجب ان يتولى عملية التعامل الفكري مع الوجود الاسرائيلي فاذا به يصير صورة ممسوخة من الجامعات الاخرى . ان علينا أن نتذكر أن الجامعة الحضارية

١٤ خصائص التراث الفكري السياسي الإسلامي كخبرة متميزة: "المقارنة المنهاجية ودلالتها في إطار التنظير بمدركات التعامل بين الحاكم والمحكوم"

فهم الفكر السياسى الاسلامى سواء من حيث وظيفته التاريخية أو التنظيرية أو الحركية لا يمكن أن يكون حقيقيا ان لم يجعل منطلق التحليل القيام بعملية تجريد لذلك الفكر ولذلك التراث لا فقط بقصد تحديد أبعاده كتصور للوجود السياسى ونقل – بهذا المعنى – خصائص النموذج الاسلامى للحقيقة السياسية الى ذلك النموذج كتراث فكرى بل وأيضا من منطلق المقـــارنة بين ذلك التراث والنماذج الأخرى بقصـــد تحديد أبعاد التميز التى تســـمح من جانب آخر بمتابعة العلاقة بين المتغيرات وتحديد أبعاد علاقة انسببية ولو من منطلق المنهاجية التـــاريخية . يثير الكثير من الفقهاء ما يتحدثون عنه باسم عالميـــة الفكر الســـياسى الاســـلامى (١) . حديث قد يجذب اهتمام المســـلم حيث تختلط الأبعاد العاطفية بالحقائق العلمية . ولكن ما جدواه ازاء المنظر غير المسلم للوجود الســـــياسى ؟ أن منطلق التعامل مع التنظير السياسى أى نقطة البداية فى اشعال الاهتمام ليس ما نصفه بعالمية الفكر السياسى الاسلامى وانما ما نستطيع أن نثبته من تميز هذا الفكر السياسى بمعنى أنه يقدم نموذجا غير متكرر ومن ثم فهو يقدم خبرة لهـــا وضعهـــا الفريد ودلالتها الذاتية القائمة بنفسـها .

= ليست وظيفتها تخريج كوادر أو التعـــامل مع الوظائف المهنية أساسا وانما تتحدد المهام الملقاة على عاتقها بأنهـا أداة لخلق التكامل المعنوى حول مفهوم الوظيفة الحضارية. وهى بهذا المعنى تجميع للقدرات الفكرية الخلاقة ومسرح يسمح بخلق المدارس العلمية المختلفة وأداة تسهل احيـاء التراث القومى ومرصـــد وظيفته طبخ المشاكل وتقـــديم الحلول . وكل ذلك دائما من منطلق أساسه التعـــامل الفكرى والابناع العلمى حول ما يمكن أن يسمى بالعلوم الانسانية بأوسع معانيها . ولنستمع الكلمات التى جاءت على لســـان ((ماجنوس)) أول رئيس للجـــامعة العبرية بالقدس فى عام ١٩٢٤ وهو يعكس بوضوح هذه المفاهيم : ((نريد أن تصير هذه الجامعة مكانا حيث اليهودية تخضع للدراسة فى جميع مراحلها بل وفى نفس الوقت حيث يمكن دراسة الانســـانيات وذلك الذى منه تتكون الحضـــارة المعاصرة . هنا لن توجد اليهودية فى جانب والانسانيات فى جانب آخر بل أكثر من ذلك يجب ان يتحقق نوع من الدمج بين كليهما فى كل متناسق بحيث نعاصر يهودية وقد اغتنت واتسعت وانسانيات وقد اغتنت بدورها واتسعت. ان هدفنا أن نستقبل التطور الاجتماعى خلال القرن الماضى ليس بمعنى التشبه بين الشعوب ولكن بمعنى الاستيعـاب فى داخل اليهودية بالكنوز المعنوية الانســـانية . نريد بمساعدة البحث العلمى التخصص ان نلقى بنظرتنـا على الانسانية من خلال عيوننا ومسالكنا فى التصور دون أن تعمينا حضارة تبدو وقد حكم عليها بالفناء بسبب تورطها فى الترابط مع حيـــاة ميكانيكية وارتباطهـــا بالمنجزات المـادية .))

المسئولون عن معهد الدراسات العربية وعلى مبعـدة أكثر من خمسين عاما من تلك الكلمات لا يزالون قاصرين عن فهم وظيفتهم الحقيقية . هذه الوظيفة تزداد خطورة بسبب عدم وجود مراكز حقيقية للبحث العلمى فى العالم العربى لا فقط بمعنى تقديم حلول للمشاكل ولكن بصفة أساســية بمعنى تطوير المفاهيم واستيعاب التصـــورات وخلق التنظير الذى يعكس ويعبر عن الواقع العربى فى حاضره وماضيه .

ترى هل هناك بارقة أمل .

انظر وقارن :

BENTWICH, Op. cit., p. 98; WORMANN, Jewish National University, in PATAI, Encyclopedia of Znonism, 1971, Vol. I, p. 626.

(١) أنظر كذلك : محمد الراوى ، الدعوة الاســـلامية دعوة عالمية ، ١٩٦٥ ، ص ٢٨٧ ؛ رودى بارت ، الدراسات العربية والاسلامية فى الجامعات الالمانية ، ترجمة مصطفى ماهر ، ١٩٦٧ ، ص ٧٣ .

عمليه التحديد بخصائص الفكر السياسى كتراث قومى رغم ذلك تنبع من منهاجية تنطلق من مقومات معينة : التراث الانسانى واحد ومشاكل التحليل السياسى واحدة . رغم ذلك فان فهم الحقيقة السياسية سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة لا بد وأن تخضع لمتغيرين اساسيين : الخصائص الحضارية من جانب وطبيعة الشخصية الجماعية من جانب آخر . مما لا شك فيه اننا ازاء حقيقة تبدو كالأوانى المستطرقة حيث كل متغير لا بد وان يقود الى الآخر . رغم ذلك فهناك معالم متميزة تسمح بأبراز الخلاف وتأكيد الذاتية . هذا التميز هو الذى يضفى على الخبرة لا فقط دلالتها بل وأهميتها كمنوذج للتعامل . وسواء استطعنا أن نحيل الخبرة الى نموذح كمى حيث تتحدد المتغيرات ووزن كل منها تمهيدا لتحويل ذلك النموذج الى علاقات تصلح اساسا لصياغة قانون التطور بمعناه العلمى اى السببى أو ظلت الخبرة مجرد اطار فلسفى لاكتشاف دلالة التاريخ ومعنى الوجود الانسانى فان الأهمية بمعرفة تلك الخبرة تظل قائمة بل وثابتة . ان أهمية التحديد بالخصائص ورغم أنها مشكلة معقدة تنبع من قدرة الباحث على التجرد مع اجراء المقارنة المنهاجية لا تقتصر على امكانية فهم دلالة الخبرة بل تبدو بوضوح فى بعد آخر اكثر أهمية يرتبط بالمتابعة التاريخية لابراز حقيقة الدين الذى تقدمه تلك الحضارة فى التراث الانسانى .

هذه الملاحظة سوف تبدو صارخة فى علاقة التراث الاسلامى بالتقاليد الأوربية . متابعة هذه الخصائص وتحليلها يسمح بابراز وفهم حقيقة التأثير الخلاق الذى أحدثه التراث الاسلامى فى تقاليد العصور الوسطى . رغم ذلك فان هذه المقدمة لن تسمح لنا بان ننقل اهتماماتنا لأبعد مما هو مرتبط مباشرة بتقديم هذا النص (١) . العرض الكامل لتحليل التراث الفكرى الاسلامى يفترض علينا ان نعالج مقومات الفكر الاسلامى من منطلقات أربعة كل منها يكمل الآخر : خصائص الفكر الاسلامى ، أصول الفكر السياسى الاسلامى ، تطور الفكر الاسلامى ، ثم عصرية ذلك التراث . كل من هذه النواحى تكمل الاخرى : الخصائص لن نستطيع أن نفهمها الا اذا ألقينا بدلونا فى تلك المصادر الخلاقة التى استطاعت أن تبلور ذلك الفكر والتى من خلال تفاعلاتها تحددت خصائصه ومميزاته . بل ان ما سبق وذكرناه عن التكامل والشمولية بمعنى الوحدة الفكرية التى ترتفع عن مستوى الخلافات وتتعدى التناقض فى التصورات المرتبطة بالجزئيات حيث يكون الجوهر وتكون الطبيعة واحدة لا يمكن فهمها الا اذا عدنا لتلك الأصول . كذلك فان الخصائص لا بد وأن تخضع لعنصر الملاءمة والتغير تبعا لكل مرحلة ولكل عصر . متابعة الخصائص بمعنى الاستمرارية التاريخية من عدمها وبمعنى الترابط الكلى الشامل مع الأجزاء الأخرى للتراث من نظم وممارسة لا يمكن أن تتم الا من خلال ادخال عنصر الزمان والمعالجة المتتابعة لتلك الخصائص من حيث قوتها وضعفها ، بقائها واختفائها تبعا لمختلف مراحل التطور ابتداء من عصر التكوين وانتهاء بفترات الانحلال ومرورا بمرحلة الايناع والازدهار . كل هذا لا بد وأن يقودنا الى جوهر جميع هذه الابعاد المختلفة للفضول العلمى المرتبط بالتراث الاسلامى والذى طرحناه منذ البداية وهو امكانية الفكر الاسلامى السياسى لأن يقوم فى عالمنا المعاصر بوظيفة

---

(١) أنظر حامد ربيع ، مقدمة العلوم السلوكية ، ١٩٧٨ ، ص ١٤٩ وما بعدها .

حضارية سواء بالمعنى المحلى أى بمعنى خلق التكامل القومى (١) أو بالمعنى العالمى أى بمعنى تقديم نموذج التعامل السياسى والذى نستطيع أن نعبر عنه بكلمات موجزة : عصرية الفكر الاسلامى . الى أى حد هذا الفكر السياسى قادر على التجاوب مع مشاكل العصر ؟ وهل يصلح من حيث عناصره ومتغيراته لأن يتحدث بلغة القرن العشرين ام أنه يجب أن نسدل عليه ستار النسيان وأن لاتتعدى اهتماماتنا بخصوصه بما نستطيع أن نسميه الفضول التاريخى ؟ رغم ذلك فأننا سوف نقتصر على تفصيل الناحيتين الأولى والثانية أى الخصائص والعصرية تاركين النواحى الأخرى فى تفصيلاتها وجزئياتها الى مواضع أخرى من التحليل والدراسة .

---

(١) لعل القارىء لاحظ استخدام كلمة التكامل فى أكثر من موضع واحد بمعنى يختلف عن ذلك التداول فى الفقه العربى . والواقع أن هذه الملحوظة تثير بدورها حقيقة هامة علينا أن نكون على وعى بابعادها . سوف نرى فى موضع آخر كيف أن الفكر العربى فى نطاق التحليل السياسى يكاد يذكرنا بمجموعة من الببغاوات تردد بلا وعى مفاهيم لا تقف على أقدامها ، وسوف نرى كيف أن كلمة الثقافة السياسية نموذج واضح لهذا الاختلال فى البنيان الفكرى . على أن الواقع أن هذه المأساة ليست قاصرة على علماء السياسة وانما تتعداهم بصفة عامة الى علماء الاجتماع . واذا كان علماء السياسة متأثرين فى هذا بما يمكن أن يسمى التراث الامريكى يرددون فكرا ضحلا وتقاليد دعائية فان علماء الاجتماع بدورهم يرددون بلا وعى ولا تدبر المفاهيم الاوربية . مما لا شك فيه أن اصالة الفكر الاوربى تخفف وتخفى من خطورة هذه الحقيقة . فالفقه الذى ينتمى الى القارة القديمة يملك تقاليده وينبع من تراكمات تاريخية لها أصولها ومبرراتها ، رغم ذلك فالمأساة واحدة وهى نستطيع أن نلخصها فى كلمتين : علماؤنا لم يملكوا بعد القدرة على التفكير الذاتى ، لا يزالون يمثلون الصبيانية والمراهقة وهو الامر الذى يعنى بتبسيط مطلق عدم القدرة على فهم مشاكلنا . الذى نريد أن نذكر به القارىء هو أن تراثنا غنى بالمفاهيم الذى يجعل من ذلك التراث مصدرا يستطيع فى بعض التطبيقات أن يقدم ما لا يستطيع أن يقدمه لا فقط العلم الامريكى بل والتراث الاوربى فى بعض الاحيان ، واذا كان علماؤنا لا يعون ما يكتبون ولا يفكرون فيما يقولون أليس أجدر بهم العودة الى التراث يستقون منه الاطار الفكرى الذى يسمح لهم بفهم حقيقة الوجود الاجتماعى ؟

ولنتذكر بعض النماذج :

أول هذه النماذج هو فكرة التمييز بين الدعاية والدعوة . ان الفكر الاوربى والتقاليد الاوربية حتى هذه اللحظة قاصرة عن بناء هذا التمييز . واذا كان علم الاجتماع الدينى خلال العشرة أعوام الاخيرة راح يدلى بدلوه متلصصا بهذا الخصوص ، واذا كانت الممارسة الاسرائيلية للتعامل النفسى قامت على أساس هذه التفرقة مستمدة ذلك من تقاليد الحركة العباسية والفاطمية ، فليس علينا سوى أن نعود الى التقاليد العربية وابتداءا من خطابات الرسول لنجد كلمة الدعوة ولفظ الدعاية وقد حدد لكل منهما موضعه . ورغم أننا فى بنائنا لنظرية التعامل النفسى بين الشعوب قد تجاوزنا هذه الانطباعات المختلفة وهذه الجزئيات المتناثرة ، الا أن المصدر الحقيقى فى كل ذلك لميكن الا العودة الى تقاليد الممارسة الاسلامية.

نموذج آخر يرتبط بمفهوم الحزب . فكلمة الحزب لا تعود فى الممارسة الاوربية لاكثر من قرنين من الزمان ، واذا كنا نستطيع أن نستثنى بهذا الخصوص التقاليد البريطانية فانها تظل دائما تعكس مفهوما معينا يرتبط بحركات الاصلاح السياسى فى حضارة عصر النهضة . الحزب السياسى قد يفهم تاريخيا بأنه تنظيم للجهود وتكتيل للقوى فى سبيل الحصول على اكبر عدد من الاصوات ، وبهذا المعنى يرتبط وجودا وعدما بالنظم البرلمانية . وقد يفهم بأنه حركات تحدى للحاكم والسلطان بقصد تحقيق نوع معين من أنواع الاصلاح الدستورى ، وبهذا المعنى تصير كلمة الحزب مرادفا وتعبيرا عن المعارضة ، وقد يفهم ، كما هو حادث فى تقاليد الممارسة المعاصرة ، والتى تعود الى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بأنه أداة لتكتيل القوى فى سبيل الوصول الى السلطة ، وقد يفهم أيضا بمعنى التنظيم السلطوى للممارسة السياسية من منطلق التعامل الشعبى حيث الحزب يصير تعبيرا سياسيا عن التنظيم التصاعدى للارادة القومية ، وهذا هو المعنى الذى فهم به الحزب فى التقاليد النازية والى حد معين فى التقاليد الشيوعية السوفيتية وبصفة خاصة خلال فترة حكم ستالين . فى جميع هذه المعانى المتعددة الحزب لا يرتبط وجودا وعدما بالتعصب لرأى معين بحيث يصير دلالة على مجموعة تصورات تفرض تكتلا وتوافقا وتضامنا من منطلق التصور الذاتى والانطلاقة الفردية . لوعدنا الى التقاليد الاسلامية لوجدنا هذه الكلمة وبهذا =

تتابع المشاكل التى طرحناها بالترتيب السابق .

=

المعنى الذى يرتفع ليضم ويشمل جميع تلك التطبيقات عرفت منذ فترة نزول القرآن . وسوف يقدر لها أن تتكامل من حيث الدلالة الحركية فى فترات لاحقة عقب ظهور الفرق الدينية والسياسية .

بغض النظر عن جميع هذه الملاحظات التى هى فى حاجة الى تعميق ومناقشة والتى ليست قاطعة ولكنها فقط لابراز مدى الثروة الحقيقية التى يملكها التراث الاسلامى، فان ما يعنينا ان نؤكد عليه هو ضرورة أن يكون التعامل مع المفاهيم الغربية والاجنبية بصفة عامة بكثير من الحذر. ان الاصطلاح ليس كلمة تطلق ، انه تعبير عن حقيقة حية تنبع من الواقع الاجتماعى والسياسى . وهذا يقودنا الى كلمة التكامل .

الفقه الاوربى تعود أن يستخدم كلمة integration للتعبير عن الحركات الوحدوية التى تسود العالم المعاصر . وخلال فترة سابقة وبصفة خاصة قبل الحرب العالمية الثانية كانت الكلمة المتداولة هى اصطلاح unification وقد درج الفقه لدينا على ترجمة الاولى بكلمة التكامل وعلى جعل هذه الكلمة عنوان على مفهوم الوحدة أو التوحيد ورغم اننا تصدينا لهذا الخلط منذ قرابة عشرة أعوام فى مؤلفنا عن التعاون العربى والسياسة البترولية حيث ميزنا بين الوحدة النظامية والوحدة الموضوعية وجعلنا هذه الاخيرة هى المرادف لكلمة الاندماج الا أن الاضطراب لا يزال يسيطر على استخدام هذه المفاهيم .

ما المقصود بكلمة التكامل ؟

الواقع ان هذه الكلمة ومن منطلق تقاليدنا اللغوية انما تعنى النضج الذى هو نتيجة لتطور ذاتى معين بحيث يسمح ذلك التطور للظاهرة أو الكيان بالوصول الى مرحلة من مراحل الترشيد والقدرة على الممارسة . التكامل القومى هو تطبيق لمفهوم التكامل حيث تكتمل مقومات المجتمع فى بعض عناصره أو فى جميع تلك العناصر . بعبارة أخرى عندما نتحدث عن التكامل القومى علينا أن نتصور تطورا معينا فاذا بذلك الذى ينقص ذلك المجتمع القومى فى أحد متغيراته قد تحقق . الشعور بالوعى الجماعى عندما تتكتل الارادة القومية فى صمود وتحدى هو تعبير عن مفهوم التكامل . الشعور بالوحدة السياسية أو بضرورة تحقيق تلك الوحدة أو بوجود عناصر للتضامن بين مختلف أجزاء المجتمع وطبقاته هو تعبير عن مفهوم التكامل : «national consciousness» . التكامل بهذا المعنى هو مفهوم نفسى ولكنه قد يكون اجتماعى وقد ياخذ دلالة سياسية او اقتصادية . التكامل هو نضج وارتفاع نحو اكتساب خصائص الرجولة باوسع معانيها .

الاندماج الذى هو مرادف للكلمة الاوربية integration يعنى أن وحدتين أو أكثر تنتهيان بأسلوب من الاساليب وحيث هذه الوحدات تملك من الخصائص المتشابهة ونماذج التعامل المتجانسة ، بالانصهار فى جسد واحد أو اطار واحد سياسى او اقتصادى أو كلاهما . الاندماج هو وحدة موضوعية . وبهذا المعنى لا يفترض الوحدة النظامية أو الهيكلية ويتعدى تلك الوحدة الهيكلية أو النظامية . فالمجتمع اليونانى كان مجتمعا مندمجا لانه كان يمثل جسدا واحدا من حيث التعامل رغم أنه لم يستطع ان يحقق الوحدة الهيكلية . والمجتمع الاوربى المعاصر فى دول السوق الاوربية المشتركة استطاع أن يحقق اندماجا اقتصاديا رغم انه لا يزال بعيدا عن تحقيق الوحدة الهيكلية ، ومن ثم الاندماج بهذا المعنى يفترض فكريا تناسقا بين الوحدات وفى بعض الاحيان يعبر عن ذلك بالوحدة الحضارية كما أنه يفترض انصهارا فى وجود واحد من حيث أساليب التعامل ، وبهذا المعنى قد يكون سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو حضاريا وقد يكون كل ذلك فى آن واحد .

الوحدة تعنى التكتل فى ارادة واحدة من حيث التعامل الخارجى على أن يكون ذلك التكتل تعبير عن ارادة واحدة ثابتة ومستقرة وغير مؤقتة . الوحدة هى تحالف دائم ينبع من منطلق أساسى : هناك مجتمع قومى واحد أصابته التجزئة فاذا به ارادات دولية متعددة حيث لا موضع لذلك فيصير من الطبيعى ومن المنطقى أن تتجمع تلك الارادات الدولية فى ارادة حركية واحدة . وهكذا الوحدة والتوحيد يقصد به التعبير عن ذلك التطور الذى يتجه الى تكتيل القوى فى ارادة واحدة حيث هذه القوى تعبر عن جسد واحد . الوحدة بهذا المعنى يغلب عليها المفهوم السياسى .

مما لا شك فيه أن هذه المفاهيم قد تتعانق وتتعارض وقد تختلط وتتشابه فاذا بنا ازاء ظواهر تجمع بين جميع التطبيقات المرتبطة بالاصطلاح . رغم ذلك فالتمييز واضح . التكامل أساسا ظاهرة نفسية ، ظاهرة الاندماج يغلب عليها البعد الاقتصادى والاجتماعى أما الوحدة فتكاد تصبح فقط علامة على التطور السياسى . كذلك فان التكامل ينبع من مفهوم الارتقاء الذاتى أما الاندماج فهو يعبر عن حقيقة قائمة حيث التشابه يفرض التقارب فى حين الوحدة تتضمن نوعا من الضعف الذاتى الذى نستطيع أن نتخطاه من خلال تكتيل القوى .

بقى التساؤل : ما هى علاقة ظاهرة التكامل القومى بعملية احياء التراث ؟

تساؤل هو المحور الحقيقى الذى منه وبه تتحدد هذه الصفحات . تعرضنا للاجابة عليه فى مواضع متفرقة ولكن

=

١٥ المنهاجية المقارنة وخصائص التراث الفكرى السياسى والإسلامى :

متابعة التراث الانسانى تسمح بملاحظة لم تثر انتباه مؤرخى العلوم الاجتماعية حتى اليوم . فلو نظرنا الى الثقافة الاجتماعية بصفة عامة لوجدنا أن مصدرها الأول الخالق أى السابق على وجودها والذى وضع بذرتها الأولى هو الفكر اليونانى (١) .

دون ان نقدم تصورا كليا يسمح باجابة محددة على هذا الاستفهام . فلنحدد النواحى المختلفة التى نعتقد أنه لا موضع لتحقيقها الا من منطلق الاحياء للتراث السياسى الاسلامى تاركين التفصيل لذلك فى موضع آخر :

(أولا) التراث هو أداة المعرفة بالذات . الذات القومية واحدة لا تتعدد . وهى واحدة تعبر عن استمرارية ثابتة رغم تنوع نماذجها على المستوى الفردى والجماعى. المعرفة بالذات لا يمكن أن تنطلق الا من الماضى . وكما أن الشجرة لا تكتمل الا اذا تعددت فروعها فانها بقدر امتداد جذورها بقدر قدرتها على البقاء .

(ثانيا) اكتشاف الذات له أبعاده المتعددة ولكن احد هذه الأبعاد على وجه الخصوص هو ما يسميه علماء الاجتماع عملية خلق الوعى بالذات التاريخية . اكتشاف الهوية هو تعبير عن فضول علمى ولكن اكتشاف الضمير التاريخى هو نقل للوعى الجماعى من اللاشعور الى الشعور . انه نموذج متكرر سبق أن رأيناه بصدد الطبقة العمالية مع الحركة الماركسية .فالماركسية السياسية لم تفعل سوى أن ترسب فى الجماهير الوعى الطبقى بقدرتها الحقيقية . ما أدته الماركسية بصدد الطبقة العمالية لا تستطيع أن تؤديه بصدد المجتمع العربى سوى عملية احياء التراث .

(ثالثا) المعرفة بخصائص الطابع القومى : الطابع القومى بمعنى مختلف خصائص الفرد على المستوى الجماعى فى تعامله مع الحقيقة الاجتماعية وفى فهم العالم الذى يحيط به وأساليب حل المشاكل لايمكن أن نصل اليه الا من خلال منهاجية تجمع بين التحليل الميدانى المباشر والتحليل التاريخى فى التتابع والاستمرارية والتكرارية لخصائص معينة . التراث يصير بدوره أحد المنطلقات الأساسية لفهم الطابع القومى العربى .

(رابعا) كذلك فان وضع اطار للتعامل مع المشاكل التى يواجهها المجتمع العربى فى واقعه المعاصر لايمكن أن يتم الا من منطلق العودة للتاريخ . والتراث هو أحد عناصر ذلك التاريخ .

انظر حامد ربيع ، التعاون العربى والسياسة البترولية ١٩٧١ ص ٧٧ ومابعدها .

(١) لعل من قبيل التساؤلات التى لابد وأن يطرحها كل من يسعى الى عملية بلورة للتراث السياسى الاسلامى فى ملامح الحضارة الانسانية ان يطرح هذا الاستفهام : ماهى الشروط التى يجب أن تتوفر فى حضارة معينة لامكانية القول بأنها تملك تراثا سياسيا ؟ سؤال لم يطرحه أى مفكر حتى اليوم . والواقع أن الحضارات الكبرى الخلاقة التى جذبت اهتمام الباحثين من منطلق التعامل التاريخى لاكتساب المعرفة السياسية تكاد جميعها تتبلور حول الحضارة الغربية . ويكفى أن نتابع الوقائع : فالحضارة اليونانية مقدمة للتراث الرومانى ، والخبرة الرومانية هى التى وضعت أصول النظام القانونى للبناء السياسى كما عرفته القارة القديمة فى العصور الوسطى ، وكلاهما وقد طعم بشىء من المفاهيم اليهودية أسس وساند المفهوم الكاثوليكى للتعامل السياسى . وتأتى حركة الانبعاث القومى وحضارة عصر النهضة لتضيف لكل ذلك نوعا من التطعيم الذى يكاد يكون فى أغلب الاحيان تعبيرا عن سطحية واضحة أو نعرة عنصرية أكثر وضوحا ، الذى هو فى حقيقته كثيرا ما ينتهى بأن يصير شيئا من التراث الاجتماعى المرتبط والنابع عن تلك المجتمعات التقليدية فى تقاليدها الفطرية الأولى : فلنذكر على سبيل المثال المجتمع الالمانى والتقاليد الجرمانية والمجتمعات الاسكندنافية وتقاليد الفيتكونج دون الحديث عن التقاليد السلافية فى مجتمعات شرق أوربا . الاهتمام بما هو خارج المجتمع الأوربى لم يحدث الا بطريق الصدفة وفقط من منطلقات عنصرية .

السؤال الذى طرحناه لايزال دون اجابة .

مختلف المفاهيم التى طرحناها فى خلال هذا التصدير والتى تدور حول أن التراث الفكرى هو أداة لربط الماضى بالحاضر ، المواطن بالجماعة ، أى ربط التاريخ بالسياسة وخلق قنوات الاتصال بين الظاهرة السياسية على المستوى الجزئى بالظاهرة السياسية على المستوى الكلى لابد وأن تقودنا الى جعل المحاور التى تمثل المقدمات الأساسية اللازم توافرها لتبرير ذلك الاهتمام تدور حول متغيرات ثلاثة :

الفلسفة اليونانية تمثل الجذور التى أنبتت جميع المدركات التى سوف يقدر لها فيما بعد أن تخلق اللغة والمفاهيم المرتبطة بالوجود البشرى . مما لا شك فيه أن للفكر اليونانى مصادره ولكن هذه المصادر تظل بمثابة الأصول البعيدة التى ما كان يمكن أن تونع لولا ذلك النبوغ اليونانى الذى استطاع أن يبلورها فى اطار متكامل للتصور .

على أن الفكر اليونانى وهو فكر فلسفى قدر له عقب ذلك من خلال تراكمات متتابعة أن يسير فى مسلكين كل منهما له خصائصه المتميزة .

الرافد الأول ومن خلاله انتقل التراث اليونانى الى العالم الرومانى حيث تعايش مع خبرة المجتمع الامبراطورى ومع مفهوم التميز العنصرى والحضارة

=

أولا : طبيعة الحضارة موضع الاهتمام بمعنى أنها يجب أن تكون حضارة سائدة ويقصد بذلك أن الحضارة التى تعنينا لابد وان تمثل نموذجا للتعامل استطاع أن يفيض من حوله وان يضم اليه شعوبا أخرى يخضعها لارادته ويتحكم فى تطورها من منطلق فرض ذلك النموذج الحضارى للتعامل . أى حضارة ظلت متقوقعة على نفسها دون أن تغادر حدودها القومية ودون أن تستطيع فرض ارادتها ومفاهيمها على شعوب أخرى هى حضارة قاصرة عن أن ترتفع الى مستوى الحضارات الكبرى .

ثانيا : محور التطور الحضارى بالمعنى السابق ذكره أن تلك الحضارة لابد وان تملك ايديولوجية حضارية . الأيديولوجية هنا تعنى التصور الذاتى للوظيفة الحضارية. ان الحضارة التى لا تؤمن ولا تملك تصورا واضحا لوظيفتها فى النطاق الاقليمى الذى تنتمى اليه لايمكن أن توصف بأنها حضارة سائدة .

ثالثا : ويأتى فيكمل هذين العنصرين ويفسر الاهتمام التنظيرى المجرد بالتراث السياسى عنصر الاستمرارية التاريخية . ان اهتمام عالم السياسة بالواقع المعاصر هو هدفه الأول والأخير وحيث لا توجد تلك الاستمرارية فان موضع دراسة التراث لايمكن الا أن يكون من منطلقات فكرية وتاريخية . الاستمرارية التاريخية تبرر وتفسر كيف أن ذلك التراث يصير جزءا من التنظير للحركة السياسية فى واقعها المعاصر .

لو طبقنا هذه العناصر على الواقع الذى تعيشه الانسانية لوجدنا أن أكثر النماذج الحضارية تعبيرا عن توفر هذه المتغيرات الثلاثة هو النموذج الاسلامى . يعقبه مباشرة النموذج الكاثوليكى ثم يلحق كلاهما ولو على مبعدة معينة النموذج الصينى . النموذج الاسلامى يمثل بشكل واضح هذه العناصر الثلاثة : فهو نموذج واضح لحضارة سائدة استطاعت خلال أقل من قرن أن تسيطر على جميع الشعوب الممتدة من وسط آسيا حتى نهاية غرب البحر المتوسط . ايديولوجيتها واضحة ومحددة : نشر الدعوة وفرض السلام الاسلامى حيثما استطاعت القوة والأرادة العربية أن توطد أقدامها . كذلك فان الاستمرارية التاريخية تميز الحضارة الاسلامية وتجعل منها النموذج الوحيد الذى يربط دون أى قطيعة العالم القديم بالعالم المعاصر . النموذج الكاثوليكى أيضا يعكس هذه الخصائص الثلاث ولكن فى صورة أقل وضوحا وأقل دقة من النموذج الاسلامى : فالحضارة الكاثوليكية لم تكن دائما تعبيرا سياسيا بل هناك مراحل معينة جاءت لتعلن الجماعات الاوربية باصرار الرفض الكلى والشامل للوجود السياسى للكنيسة الكاثوليكية . لايجوز ان يخدعنا مثل ذلك التطور لأنه تطويع للوظيفة السياسية للكنيسة وليس الغاء لتلك الكنيسة كارادة سياسية . أيضا الايديولوجية الحركية للكنيسة الكاثوليكية ليست بتلك الصراحة القاطعة الحاسمة التى تتميز بها الحضارة الاسلامية . النموذج الصينى أكثر بعدا من النموذج الكاثوليكى : فرغم الاستمرارية التاريخية فان الحديث عن حضارة سائدة للنموذج الصينى لابد وان نتقبله بشىء من الحذر ، أضف الى ذلك أنه لم يكتسب ايديولوجية الحركة الا فقط بعد استيعاب الخبرة الاشتراكية وصياغة الوظيفة الحضارية من منطلق المفاهيم الماركسية وعقب أن طوعها بأسلوبه وعبقريته « ماوتسى تونج » .

انظر وقارن :

GEYMONAT, Storia del pensiero filosofico e Scientifico, vol. I, 1977, p. 22; NARAGHI, L'Orient et la crise de l'Occident, 1977, p. 155; WATT, The influence of Islam on Medieval Europe, 1972, p. 29; FUETER, Op. cit., p. 645.

المسيطرة بما تعنيه من سيادة عنصر القوة ، ومن خلال التفاعلات المتتابعة مع نماذج الوجود السياسى فى العصور الوســـطى بما فى ذلك الوظيفة السياسية للكنيسة الكاثوليكية ، تبلورت جميع هذه التراكمات لتتكامل فى شكل صياغة فكرية للحركة السياسية على يد مكيافيللى . علم السياسة فى أصوله البعيدة لم ينشأ الا من خلال هذه المتابعة فى الخبرات حيث جاءت فلسفة مكيافيللى لتكمل ذلك الاطار العام للقيم المتعلقة بالحركة السياسية ولتضع أصول تلك الفلسفة التى سوف يقدر لها الايناع والازدهار خلال القرون الثلاثة اللاحقة والتى تنتهى مع الثورة الفرنسية بفضل متغيرات ثلاثة : حضارة عصر النهضة التى قامت على أساس التجرد من الشكليـــات ومن القيم الدينية واخضـــاع مفهوم التعـــامل السياسى للمنطق الفردى المطلق ، ثم فلسفة القوميات التى هى فى حقيقة الأمر احلال لعبادة مفهوم الدولة موضـــع عبادة الاله أو الحقيقة المنزلة ، ثم هيجل والتحليل الديالكتيكى الذى جاء يجمع كل ذلك فى خلاصة واحدة (١) .

الرافد الآخر الذى بدوره أستقبل الفكر اليونانى ولكن ليلبسه ثوبا مختلفا ومتميزا هو التراث الاسلامى . كما عرف شيشرون جمهورية افلاطون وعاش عليها فان الفارابى دون الحديث عن ابن ســينا انما أستمد مفاهيمه من نفس التصـــورات . وكما انابن رشد تعامل مباشرة مع نصوص ارســـطو فكذلك القديس أوجستين انما نبعت مفاهيمه من نفس النصوص . التراث الاسلامى اســتقبل الفكر اليونانى ولكن ليطعمه وليطوره بل وليعيد صياغته على ضوء التقاليد الاسلامية مستعينا فى هذا بكثير من المتغيرات الذاتية التى فرضتها الحضارة الاسلامية . ومن خلال هذه المعاناة استطاع الفكر الاسلامى أن يقدم نماذج أخرى مســتقلة ومختلفة بل وفى بعض الأحيان متباينة ومتعارضة مع التراث اليونانى . نماذج جـديدة لا نستطيع ان نصفها بأنها تكرار أو استمرار للتراث اليونانى أو التراث الفارسى الذى أيضـــا عرفته التقاليد السياسية الاسلامية . فالنموذج الفارسى بما تضمنه من تحطيم لكل ارادة غير حاكمة ، والنموذج اليونانى الذى يجعل ارادة الحاكم هى القانون لم يكن لأى منهما موضعا فى الخبرة الاسلامية (٢) . التعاليم الاســلامية بما فرضته من وظيفة نشر الدعوة على الارادة الحاكمة ، ثم التطبيق العربى للقيم الاسلامية بما يعنيه من ابتعاد وخروج عن التصور اليونانى للقيم كان لا بد وأن يقود الى تقاليد جديدة فى التحليل والتأصيل والمعالجة للتنظيم السياسى للظاهرة البشرية . اكتمل

---

(١) قارن أيضا .

WEINSTEIN, Philosophy, theory and method, cit., p. 244.

(٢) التنـــاقض بين المفاهيـــم الســـياسية اليونانية والمدركات الاسلامية أكثر عمقا مما يتصـــور الباحث لأول وهلة . وهنا نلحظ مرة أخرى نتائج عدم التعمق فى دراسة الحضارات قبل اجراء المقارنة وتقييم الدلالات المختلفة . انظر حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.ذ. ، ص ١٣٤ .

الاطار العام فى فلسفة ابن خلدون الذى استطاع أن يصوغ ما أسماه بعلم العمران (١) والذى هو فى حقيقة الأمـــر المقدمة اللازمة والضرورية لعـــلم الحـــركة الاجتماعية . ورغم ان علم العمران كما وضع أصوله ابن خلدون يخرجنا عن الدائرة الزمنيـــة التى حددنا دائرتها فى هذه الدراسة بنهاية العصر العباسى الأول اجمالا الا انه يمثل الخاتمة التى بداها الفـــارابى بل ومن قبله الكندى حيث يجعل محور التحليل للوجود الانسانى هو الظاهرة الاجتماعية (٢) .

هذه الملاحظة تسمح بتحديد الخصائص المميزة للفكر السياسى الاسلامى من حيث التطور العام للتراث الانسانى . الصفة العامة التى ميزت الفكر السياسى العربى والأوروبى حتى القرن الخامس عشر كانت تتمركز حول التبعيـــة المطلقة للفـــكر الفلسفى . والواقع أننا لو القينا ببصرنا نحو التطور العام للفكر الفلسفى من حيث علاقته بالفكر الســـــياسى لاستطعنا ان نميز مراحل ثلاث : مرحلة أولى كان فيهـــا الفكر السياسى تابعا للفكر الفلسفى . خلال هذه المرحلة التى تمتد اجمالا فى التقاليد الأوروبية حتى مكيا فيللى نجد المفكر هو أولا فيلســـــوف يسعى الى تفسير الوجود الانسانى بمختلف مظاهره ثم هو ثانيا مفكر سياسى بطريق التبعية . ومن ثم فهو عندما يحلل ظاهرة السلطة لا يتعرض لها فى ذاتها ومن منطلق منطقها الخاص بها وانما بوصف كونها احدى تطبيقات الوجود الانسانى وعلامة من علامات الحركة البشرية . وهكذا فان الأسماء الضخمة التى تتداولها مؤلفات الفكر الســـياسى هى نفس الاسماء لا تتغير وهى التى يعرفها كل من يتابع الفكر الفلسفى . أفلاطون وأرسطو ، شيشرون وســـيكا ، القديس أوجســـتين والقديس توماس الأكوينى اذا أردنا أن نقتصر على الأسماء الكبرى ، ثابتة تتكرر فى التاريخ الفلسفى وفى المتابعة التاريخية للفكر السياسى . بعبارة أخرى خلال هذه الفترة نجد الفكر الســـــياسى لم يستقل عن الفكر الفلسفى بحيث يمكن القول بأنه تابع له وجزئية من جزئياته (٣) .

ولا يجوز أن يخدعنـــا بهذا الخصوص أن هؤلاء الشـــوامخ أفردوا لتحليلاتهم السياسية مؤلفات مستقلة وبصفة خاصة أفلاطون وأرسطو . أن الاستقلالية لاتعبر

---

(١) ابن خلدون ليس فيلســـوفا للســـياسة ، ابن خلدون خالق علم العمران . سبق أن حددنا فى موضع آخر خصائص التراث الذى قدمه ابن خلدون فى خمسة عناصر اساسية :

(اولا) هو خالق علم العمران .

(ثانيا) وهو يؤكد استقلالية علم العمران عن جميع العلوم الاجتماعية الاخرى .

(ثالثا) وهـــو واع بان ذلك العلم حـــديث النشـــاة استطاع بتاملاته الفكرية ومعاناته المنهاجية أن يضع اصـــوله النظامية .

(رابعا) وهو يتبع فى ذلك منهاجية علمية واضـــحة ومحددة اساسها قانون السببية .

(خامسا) وهو يؤكد بهذا الشان ان هذه المنهاجية تفرض المتابعة الديناميكية لتطور الظواهر .

انظر تفاصـــيل تفسيرنا لفلســـفة ابن خلدون ولاحظ تطور فكرنا بهذا الخصوص فى المؤلفات التالية :

حامد ربيع ، فقه السياســـة فى فلســـفة ابن خلدون الاجتماعيـــة ، فى اعمال مهـــرجان ابن خلـــدون ، ١٩٦٢ ، ص ٢٦٧ ومابعدها ؛ علم السياسة عن طريق النصـــوص ، ١٩٦١ ، ص ١٤٩ ومابعدها ؛ نظرية التحليل السياسى ، م.س.ذ. ، ص ١٦٩ ومابعدها ؛ تطور الفكر الســـياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧٢ ومابعدها .

(٢) انظر ملاحظات :

FAKHRY, A history of Islamic philosophy, 1970, p. 82.

(٣) قارن حامد ربيع ، التعريف بعـــلم السياســـة ، م.س.ذ. ، ص ١٥٥ .

ســـوى عن التميز المنهجي وليس عن الطبيعة الفكـرية . يأتى مكيا فللى فيحدث القطعية. وهو يحدثها فى فصل القيم أكثر منها فى فصل المنهاجية(١) . القيم السياسية ليست القيم الخلقية ورغم أن اطار التحليل يظل واحدا الا أن المفهوم المكيا فللى يقوم على أساس استقلالية الثقافة السياسية . وهكذا منذ مكيافيللى وحتى مطلع القرن التاسع عشر ننتقل الى مرحلة أساسها الانفصـــام المطلق أو ما فى حكم المطلق بين الفكر السياسى والفكر الفلسفى . ورغم أن هذا الانفصام شكلى لأنه انفصام فى القيم وليس فى جوهر التحليل الا أنه قاد الى نتائج موضوعية خطيرة أهمها استقلالية الفكر السياسى ازاء الفكر الفلسفى . لم يعد هناك ذلك الترابط بين الاسماء الخلاقة وسوف يقدر لنا خلال هـذه الفترة الحديثة ان نجـد عمالقة فى الفكـر السـياسى لا موضع لهم فى التراث الفلسفى والعكس صحيح . هوبز ولوك وروسو يقـابلهم بالمعنى العكسى كانت على سبيل المثال . يأتى القرن التاسع عشر فاذا به يحطم الحواجز ويعيد الربط بين الفكر الفلسفى والفكر السياسى . ولكن بعد استبعاده بطريقة أو بأخرى مشكلة العلاقة بين القيم حيث تصير هذه جوهرا مستقلا لميدان آخر يشترك فيه التأمل الفلسفى والتحليل السياسى فى آن واحد والذى سوف يقدر له التكامل فى نهاية القرن التاسع عشر لنعبر عنه بكلمة « نظرية القيم » . وهكذا تعود الفلسفة الألمانية ابتداء من هيجل وحواريه الى التقاليد اليونانية الأصيلة . ان فيلســوف السياسة لا يمكن أن يقدم تأصـيلا لعلاقة الالتزام الا اذا جعل منطلقه الأول تفسير الوجود وعالم الحركة . هل معنى ذلك أن هذه الفترة الثالثة هى تكرار دون جديد للتقاليد اليونانية الأولى ؟ كلا فسوف يضيف التأمل السياسى ربط العـلم بالحركة بتقديم نماذج التعامل اليومى مع الوجود السياسى بقصد التحكم فى مجالات التطور المتعلق بالسلطة (٢) .

أين التراث الاسلامى من هذه النماذج الثلاثة المختلفة ؟

مما لاشك فيه أن الحضارة الاسلامية تعبر وتخضع للتقاليد اليونانية بل وتمثل بهذا الخصوص صفحة تعكس الاستمرارية سواء فى علاقة التراث الاسلامى بالفكر اليونانى أو فى علاقة التراث الاسلامى بالفكر الغربى . لا يوجد فى تاريخ الحضـارة الاسلامية مفكر للسياسة لم يكن فيلسوفا . وهكذا نجد أن التراث الاسلامى لا يقتصر على أن يعيد الصورة التقليدية التى عرفتها الحضارات السابقة وعلى وجه التحديد الحضارتين الرومانية واليونانية ، ولكن أيضا وبهذا المعنى يعيد تلك الصـورة التى سوف يقدر الحضارة الغربية ابتداء من الثورة الفرنسية وبصفة عامة خلال القـرن التاسع عشر أن تجعل منها النموذج المتداول فى العلاقة بين الفكر والحركة . هل معنى ذلك أن النموذج الاسلامى للتراث الفكرى اقتصر على أن يجمع خصائص الفلسـفة اليونانية والتأمل السياسى فى خلال القرن التـاسع عشر ؟ الاجابة لابد وأن تكون بالنفى . ان النموذج الاسلامى بهذا الخصوص يقدم عناصر مختلفة تجعل له مذاقه الخاص خلافا لأى نموذج فكرى آخر :

(١) نفس المرجع السابق ذكره ، ص ١٦٩ وما بعدها .

(٢) حامد ربيـع ، نظـرية السياسة الخـارجية ، محاضرات كليـة الاقتصـاد ، ١٩٧٢ ، ص ٣٣ ومابعـدها ؛ وقارن الموقف العربى ، يونية ١٩٧٨ ، ص ٥٨ .

أولا ـ الفكر السياسى ينبع أساسا من تقاليد التحليل الاجتماعى .

ثانيا ـ كذلك فان الفكر السياسى الاسلامى فى تقاليده العربية يقوم على أساس ربط الفكر بالحركة .

ثالثا ـ وهو لذلك يتمركز حول ظاهرة القيادة ويجعل من مفهوم الخلافة منطلقه الوحيد فى بناء وتصور الحقيقة السياسية .

رابعا ـ وهو يعكس طبيعة الحضارة الاسلامية حيث يجعل جوهر التعامل هو مبدأ التوفيق والاعتدال (١) .

خامسا ـ جميع هذه الخصائص كان لابد وأن تقود لجعل مبدأ العدالة يمثل القيمة العليا التى منها وبها تتحدد جميع ابعاد الممارسة السياسية .

تحليل هذه المقومات الخمس يسمح لنا لا فقط فهم حقيقة التأثير الخلاق وحدوده الذى أحدثه التراث الاسلامى فى تقاليد العصور الوسطى بل وكذلك من جانب خصائص التميز والاصالة للتراث السياسى الفكرى الاسلامى ومن جانب آخر مدى وطبيعة العصرية التى يتميز بها ذلك التراث عندما نطلق النظرة نحو المستقبل .

نتابع هذه المقومات بشىء من التفاصيل .

١٦ الطبيعة الإجتماعية للتحليل السياسى فى التراث الإسلامى :

لأول وهلة ، ولعل هذا هو الانطباع الذى ترسب فى ذهن القارىء من التأملات التى سبق وطرحناها يبدو وكان الفكر السياسى الاسلامى يساير تقاليد التراث الفكرى السابقة على القرن الخامس عشر والتى تجعل من التأمل السياسى فرعية تابعة للفكر الفلسفى (٢) . لقد سبق أن ذكرنا كيف ان الخبرة الانسانية تقدم لنا بهذا الخصوص نماذج ثلاثة للتعامل . فكر سياسى يعيش على التبعية المطلقة للتأمل الفلسفى ، ثم نموذج آخر يتميز بالاستقلالية الكاملة بل والجامدة دون الحديث عن نموذج ثالث نعاصره يعيدنا الى النموذج الأول ولكن بعلاقة عكسية حيث يصير الفكر السياسى هو الأصل والفكر الفلسفى هو التابع كنتيجة لتغلغل مفهوم الحركية فى نطاق التعامل التجريدى : النموذج الأول وقد سبق وحددنا نهايته بفلسفة مكيا فللى والنموذج الثانى ويستغرق القرون الثلاثة السابقة على الماركسية السياسية ثم تأتى فلسفة الاشتراكية العلمية وبغض النظر عن تحديد مقدماتها فأنها تقودنا الى النموذج الثالث . الفكر السياسى الاسلامى لا يعرف ايا من هذه النماذج بل هو يرفضها رفضا مطلقا وهو يقدم لنا خبرة لها طابعها المتميز ورحيقها الذى ينبع من أصول تلك الخبرة بخصائصها التى لا تسمح بخلق أى نوع من أنواع

(١) انظر فيما بعد ص ١٤٣ وما بعدها .

(٢) قارن حامد ربيع ، م.س.ذ. ، ص ٩٧ وما بعدها .

التشبيه أو التقريب مع النماذج الأخرى (١) . نحن لا نزال فى نطاق التأملات التى هى فى حاجة الى تحليل اكثر عمقا وأكثر تفصيلا ولكننا لا بد وأن نطرحها ولو فى

---

(١) يرتبط بهذا الموضوع وتتفرع عنه منهاجية التحليل العلمى لتاريخ الفكر السياسى . مما لاشك فيه ان الدراسة التى نطرحها تنبع من تقابل ثلاثة مسالك فكرية للتعامل مع ظاهرة السلطة : فكر سياسى ، تحليل للوثائق والنصوص ، تنظير للوجود السياسى . الاول وهو المتابعة الزمنية تأتى فتدعمه عملية معايشة النصوص التى هى بطبيعتها عملية توثيقية ولكن كلاهما وكما أوضحنا ذلك فى أكثر من موضع واحد بقصد بناء الاطار الفكرى للتنظير السياسى . وهكذا يتعين علينا أن نذكر القارىء أيضا بالمشاكل المنهاجية للالمام العلمى بتاريخ الفكر السياسى . وتزداد ضخامة وأهمية هذه الناحية ، كما سوف نرى فيما بعد حيث أننا سوف نميز تمييزا قاطعا بين تاريخ الفكر السياسى كتراث انسانى والتعامل مع الفكر السياسى كتراث قومى .

الفكر السياسى يثير أكثر من مشكلة واحدة . فهناك اولا جوهر التحليل لتاريخ الفكر السياسى : هل هو تاريخ ام فكر أم سياسة ؟ من جانب آخر فاننا نعتقد أن تحليل الفكر السياسى يجب ان يختلف تبعا لوظيفته فى خلق الاطار العلمى للمتخصص ، وبهذا المعنى نميز بين الفكر السياسى كتراث انسانى والفكر السياسى كتراث قومى . فاذا كان الأول يسعى لتقديم تلك الثقافة العامة التى تدور فى جنباتها عملية الخبرة السياسية فان الثانى وظيفته وظيفة تثقيف قومى أو بعبارة اخرى أكثر دقة تصبح عملية اكتشاف للخصائص والمميزات المرتبطة بالتاريخ القومى والمعبرة عن وظيفة الفكر فى عملية التكامل القومى . بعبارة أخرى اذا كان الباحث فى النطاق الأول لا تتحكم فى تحليلاته سوى المنهاجية المقارنة فانه فى النطاق الثانى يسيطر عليه مفهوم التوالد والتكاثر بمعنى الاستمرارية الثابتة وهو فى هذا الخصوص يؤكد على حقيقتين : التكرارية فى ردود الفعل من جانب والوحدة فى الوعى والضمير الجماعى من جانب آخر . رغم انه فى كلتا الحالتين الهدف من التحليل التاريخى قد يكون محددا فى ذاته أى كثقافة وتعامل من منطلق مبدأ الفضول وقد يكون وقد تحدد الباحث بأنه سعى نحو اكتشاف نماذج ودلالة الحركة بحيث يصبح للخبرة مذاقها الوظيفى وللتعامل الفكرى انطلاقاته الحركية الا انه فى نطاق تحليل الفكر السياسى كتراث قومى يصبح المحور الأساسى التعبير عن علاقة الترابط بين الفكر السياسى وخصائص الطابع القومى . ولنقدم بعض النماذج : الفكر السياسى البريطانى خلال القرن التاسع عشر هو فكر اصلاحى ينطلق من مبدأ التعامل مع المشاكل باعتدال وتوفيق دون مبالغة ودون رفض ، الفكر السياسى الفرنسى خلال نفس الفترة هو تعبير عن مفهوم الثورة والرغبة فى بناء نظام جديد يحقق الاهداف القومية من منطلق مسالك وادوات وخبرات جديدة على التعامل الفرنسى . الفكر السياسى الالمانى هو عودة الى الماضى وتاليه للطابع القومى الجرمانى فى أقصى صوره ونقض للعناصر الدخيلة التى فرضتها حركات الغزو والتعايش مع الشعوب اللاتينية .

تاريخ الفكر السياسى بهذا المعنى يثير مشاكل علمية ومنهاجية على قسط كبير من التعقيد وعلى كل من يحاول ان يؤرخ للتراث الفكرى السياسى الاسلامى ان يواجه تلك المشاكل بتصور معين . فلنطرح تأملاتنا بهذا الخصوص ولو من منطلق عموميات تلك النواحى المنهاجية الخاصة بتاريخ الفكر السياسى القومى .

(أ) تاريخ الفكر السياسى فى الواقع وكما أبرزت ذلك التقاليد المتوارثة فى الجامعات الأوربية ، ودون ان يرتبط ذلك بتاصيل واضح من حيث القواعد المنهاجية يقف من المتابعة التاريخية للفكر السياسى موقفا من ثلاث تبعا للتاكيد على اى من تلك العناصر التى يتكون منها اسم المادة : تاريخ الفكر السياسى . هل يسيطر على المنهاجية عنصر التاريخ بما يعنيه ذلك من جعل محور المتابعة هو عنصر التوقيت الزمنى ، أم يسيطر عنصر الفكر بما يفرضه ذلك من عمليات متتابعة من التوالد والانتقال من كلية مجردة الى أخرى ومن أصل تنظيرى الى نتائجه أم هو عنصر السياسة حيث المحور يصبح العلاقة والتعامل بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة ؟ تبعا لكل من هذه الأساليب الثلاثة لابد وأن يختلف أسلوب المعالجة العلمية من حيث طبيعته وهدفه . فى المنهاجية الأولى حيث محور التعامل هو عنصر التاريخ يصبح تاريخ الفكر السياسى هو الوجه المعنوى للتحليل التاريخى بمعنى أن محور التاريخ هو الأساس الأول والمنطلق الحقيقى للتحليل ومن ثم فان التعامل مع المادة يصبح نوعا من المتابعة الزمنية حيث يسيطر عامل الترابط المرحلى . ان عملية تقسيم المراحل تصبح الشاغل الأول للمحلل بحيث تسيطر على كل اهتماماته فاذا انتقلنا الى المنهاجية الثانية لوجدنا ان الفكر السياسى يصبح مجموعة من التصورات والافكار أى المفاهيم والقيم التى توالدت ثم تكاثرت ابتداء من قرن أو عصر معين وانتقالا الى ما اعقبه بالتتابع الزمنى المعروف ، وحتى فى تلك اللحظة عندما يصبح تاريخ الفكر السياسى هو تاريخ للفكر وعندما ننظر للفكر على أنه واقعة فان المحور يظل دائما هو المبادىء والقيم المجردة . واذا أراد الباحث أن يزيد ويعمق من دلالة هذه المنهاجية فهو قد يسعى لخلق الترابط بين كل فكر وحقيقة عصره . ولنقدم بعض

خطوطها العامة نستطيع أن نفهم معنى عملية احياء التراث السياسى الاسلامى فى

النماذج . الفكر اليونانى هو تاريخ ومتابعة لمفاهيم ثلاثة : ديمقراطية ، عدالة ، وحدة . الأول نجح نجاحا منقطع النظير والثانى ظل غامضا فى عناصره واضحا فى كلياته ، والثالث لا موضع له . فاذا أردنا أن نعمق من هذه المفاهيم نستطيع ان نجعل من جمهورية أفلاطون أو سياسة أرسطو وسيلة لفهم المدينة اليونانية . فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى فسوف نجد مبدأ التفتت من جانب والتحلل الأخلاقى والقيمى من جانب آخر . ان قواعد الشهامة التقليدية واحترام العدو فى صراعه العضوى تختفى وتصبح لا موضع لها . تعميق هذه المفاهيم قد نجد له مسلكين : الأمير لمكيافيللى حيث نستطيع فهم المجتمع الايطالى فى تمزقه والاوربى فى تحلله خلال القرن الخامس عشر . نظرة عكسية تؤدى الى نفس النتيجة لو وقفنا ازاء مؤلف ((جروسيوس)) عن الحرب والسلام . أيضا فى التاريخ الاسلامى نستطيع أن نجد نموذجا مقاربا لنفس هذا الوضع فى مقدمة ابن خلدون والتى تقدم لنا ماساة التحلل الاسلامى والتفتت العربى . على أنه أيضا فى نطاق هذه المنهاجية الثانية قد يصبح عنصر الفكر هو المسيطر الوحيد والمتغلب على جميع عناصر التحليل فيصبح التجرد من الحقيقة ومعايشة الكليات المعنوية بحيث تتحكم الفلسفة ويتحكم الشك فى التراث الحضارى وفى تقييم دلالة الممارسة فاذا بنا فى نطاق مايجب ان يكون لا ماهو قائم بالفعل . وعندئذ يتحول النص الى صنم جدير بالعبادة وتغمر التحليل المنهاجية اللغوية وينقلب تاريخ الفكر الى نوع من معايشة النص فى ذاته ولذاته وهكذا تصبح الحقيقة جزئية والمفاهيم نسبية . القديس أوجستين عندما كتب مدينة الاله انما أراد الارتفاع المعنوى ، وارسطو فى كتابه عن الشباب يضع أساسا لقواعد التعليم بالموسيقى وميكافيللى لا يكتب الا لخدمة الأمير . مثل هذه المنهاجية عندما تبالغ فى ذاتية الفكر وفى تجريد الفكر عن الواقع وفى بلورة الفكر حول مبادىء مطلقة وفى تصعيد المبادىء الى مثل عليا ثابتة تصير أقرب الى الفلسفة الاخلاقية منها لتاريخ الفكر السياسى . الاسلوب الثالث والذى يجعل محوره الاساسى العنصر السياسى هو فى حقيقة الامر أقرب مسالك تحليل الفكر السياسى الى طبيعة اهتماماتنا . منطلقه مختلف ومن ثم منهاجيته متميزة ، ولكنه أكثر ترابطا مع الوظيفة التى حددناها وهى احياء الذات القومية . ان السياسة سلطة وتعامل سواء من صاحب السلطة أو مع صاحب السلطة ، ومن ثم فان الفكر السياسى هو أيضا تعامل مع السلطة وهو قد يكون مساندة للسلطة أو ضد السلطة ولكن دائما ابتداء من تلك المفاهيم المجردة .

هذه الملاحظات المنهاجية تطرح مجموعة من الملاحظات على كل من يتعرض لتحليل النصوص التراثية تحليلا سياسيا أن يدخلها فى اعتباره :

(أولا) التاريخ الفكرى السياسى للتراث الاسلامى حتى هذه اللحظة يجهل أيا من التطبيقات الثلاثة السابق ذكرها . لا يعرف المتابعة الزمنية للفكر ولم تقدر له دراسة ظاهرة التوالد الفكرى بل ولم يتناول أحد حتى اليوم أى تاريخ حقيقى للفكر السياسى كتعبير عن السلطة وكأداة للتعامل مع السلطة . ان كل ما يوجد حاليا من تاريخ للفكر السياسى لا يعدو أن يكون متابعة لمجموعة من المدركات الذاتية الذى يتبلور حول شخصيات فلسفية كنوع من التصوير الحضارى للمدركات الاسلامية . ولكن هذا ليس هو ما نقصده بالدلالة العلمية لتاريخ الفكر السياسى كأحد فروع علم السياسة . هذه الحقيقة واضحة على مستوى الفكر السياسى الاسلامى الكلى كما أنها أيضا لا تقل وضوحا على مستوى الفكر السياسى الجزئى أى بخصوص بعض المراحل أو بعض النماذج الفكرية .

(ثانيا) الفكر السياسى بهذا المعنى يصير نوعا من اللقاء بين ثقافات ثلاث ، وبغض النظر عن المنهاجية التى نفضلها فان تاريخ الفكر السياسى يجب أن يجمع بين تاريخ نظم القانون العام ، الفكر الفلسفى ثم أيضا القانون الدستورى المقارن . هذه الثقافات الثلاث تمثل المادة الأولية التى لابد لمؤرخ الفكر السياسى ان يحتضنها حتى يستطيع من خلال التجرد ان يقدم لنا متابعة فكرية لعملية التوالد فى المفاهيم والمدركات . وبقدر تحقيق التوازن بين هذه الثقافات الثلاث ، وبقدر التجرد دون الوقوع فى خيالية الاستطراد الاخلاقى ، بقدر نجاح مؤرخ الفكر السياسى .

(ثالثا) على ان أخطر وأهم ما يعنينا من تاريخ الفكر السياسى من المنطلق القومى هو أنه مقدمة للحاضر . ان الفارق الأساسى بين علم السياسة والتاريخ هو أن الأول وسيلة لفهم الحاضر ، ومتغيراته الخالقة وعناصره المشكلة على عكس التاريخ الذى هو معايشة لفترة زمنية فى ذاتها ولذاتها . تاريخ الفكر السياسى القومى هو متابعة تاريخية نقرأ من خلالها وبمنطلقنا العصرى الحاضر الذين نعيشه على ضوء الماضى الذى عاشه اباؤنا . بطبيعة الحال هذه عملية تفترض قدرة ونبوغا وحساسية : فافلاطون عندما كتب الجمهورية فى القرن الرابع قبل الميلاد لم يكن يتصور ان هذه الجمهورية سوف تقرأ فى الربع الأخير من القرن العشرين لتفهم على ضوء خبرة عالم المجتمعات الصناعية والاستهلاكية . وابن خلدون عندما كتب مقدمته ماكان يمكن ان يرد فى ذهنه انها سوف تكون منطلقا لفهم صراعات المجتمعات

واقعنا المعاصر . الفكر السياسي لا يمكن أن يوصف فقط بأنه فكر فلسفي ولا يمكن ان تحدد علاقته بالفلسفة على أنها علاقة تبعية مطلقة أو استقلالية جامدة . الفكر الاسلامي السياسي هو فكر عملي وسوف نرى ذلك فيما بعد أكثر تفصيلا وسوف نلمس مظاهر ذلك واضحة في هذا النص الذي نقدم له ، ولكنه أيضا لا يترك الأبعاد الفلسفية المجردة دون أن يدخلها بدرجة أو بأخرى في تحليلاته وتأصيلاته . الفارابي يكاد يصير مترجما لتصورات افلاطون حول المدينة المثالية ، وابن رشد يطرح بصراحة العلاقة بين الدين والدولة ، والغزالي لا يتردد في أن يجعل منطلقاته الأساسية حقيقة القيم المثالية للوجود الذاتي . على ان الواقع أن الخلفية التي تربط السياسة بالفلسفة ، التامل بالحركة ، المثالية بالواقعية ، هي الطبيعة الاجتماعية للتحليل السياسي . ان الفكر السياسي الاسلامي بهذا الخصوص هو أكثر الظواهر تعبيرا عن حقيقة التراث النظامي الاسلامي : قوة الارادة الجماعية ليس من منطلق تلك الفوغائية التي تعيشها الجماعات المعاصرة ولكن الحقيقة الدينية . وهكذا تصير

=

المتخلفة في مواجهة قوى عملاقة كالاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة . ومن هنا نفهم مدى صعوبة هذه العملية وكيف انه لا يجرؤ عالم حقيقي على ان يدلي بدلوه في تاريخ الفكر السياسي من منطلق قومي الا عقب أن يتسلح بجميع ادوات التحليل العلمي والخبرة الوضعية والعلمية في التعامل مع ظاهرة السلطة وبصفة خاصة عقب أن يكون قد استطاع أن يبني اطاره الذاتي لتفسير الوظيفة الحضارية للمجتمع الذي يحاول ان يؤرخ تطور فكره السياسي .

(ب) كذلك فان تاريخ الفكر السياسي يثير مشكلة أخرى تعنينا على وجه الخصوص في تحليل « سلوك المالك في تدبير الممالك » وهي تدور حول العلاقة بين المفكر او الفيلسوف والمجتمع الذي يعاصره . لقد سبق أن رأينا في أكثر من موضع واحد ان المفكر السياسي لا يستطيع ان ينقطع عن الاطار الاجتماعي الذي ينطلق من واقعه في تجريداته الفكرية بحيث يمكن القول بان العلاقة بين المفكر او التصور المجرد والنظام او الخصائص المتعلقة بالممارسة تعبر عن علاقة ترابط ثابتة لأن كلاهما وجه آخر لحقيقة واحدة . الاطار الاجتماعي يتمركز حول نماذج ثلاثة . المدينة ــ الدولة ، المجتمع القومي ، المجتمع العالمي . النموذج الأول ساد العصور القديمة والوسطى : حكم الرسول في المدينة عقب الهجرة وقبل فتح مكة نموذج اسلامي ، كل ماله صلة بالخبرة اليونانية ابتداء من سقراط حتى ايسوقراط ومرورا بافلاطون وارسطو نموذج آخر اوربي بل نستطيع ان نسوق بهذا الخصوص نماذج معروفة في العصور الوسطى كجمهورية « فلورانس » او « فينيسيا » على سبيل المثال . التراث السياسي الغربي يقدم لنا صورة واضحة للنموذج الثاني وبصفة خاصة ابتداء من القرن السادس عشر . النماذج ايضا بهذا الشان عديدة : الفكر السياسي الفرنسي ، الانجليزي ، الالماني ليست سوى اصطلاحات تخفي مفهوم الفكر القومي حيث يصير الفكر السياسي تعبيرا عن الدولة القومية ومرتبطا بتاسيس المشكلة الاقليمية للمجتمع السياسي ابتداءا من عصر القوميات . ثم ياتي الفكر السياسي العالمي حيث نجد الفكر السياسي وقد ارتبط وجودا وعدما باطار اجتماعي معين وهيكل نظامي محدد يتميز بانه قد جمع وصهر بشكل أو باخر مجموعة من الشعوب تكتلت حول متغير ثابت . الدعوة العالمية كالمجتمع الاسلامي في العصر العباسي الاول ، الارادة القاهرة كالمجتمع الروماني في فترة الحكم الامبراطوري ، ايديولوجية تحرير الطبقات المسحوقة كما حمل لواءها المجتمع السوفيتي : جميعها نماذج لاطار سياسي لابد وان يفرض خصائص معينة في تحليل التعامل الفكري . مؤرخ تاريخ الفكر السياسي يجب ايضا ان يسعى الى ابراز الصفة الغالبة مع تقييم طبيعة وجوهر ذلك الفكر من حيث ارتباطه او استقلاله ، تبعيته او رفضه ، تقديسه أو نقده لذلك الاطار الاجتماعي الذي نشا في جنباته وتحددت مدركاته من خلال التعامل بواقعه. هذه العلاقة بين الفكر والاطار النظامي تسمح لا فقط بتقييم وظيفة الفكر من حيث تاثيره في النظام بل وباكتشاف خصائص الفكر من حيث تعبيره عن النظام . هذه الناحية هي التي سوف تساعدنا على اكتشاف حقيقة المرحلة الزمنية التي وضع فيها «سلوك المالك في تدبير الممالك» .

تفاصيل هذا التنظير النهاجي يجدها القارىء في رسالتنا :

RABIE, Un nuovo orientamento per divedere le diverse fasi della storia del diritto Romano, Roma, 1950, p. 32.

انظر كذلك ملاحظات جانبية في حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.ذ. ، ص ٩ هامش رقم ٢ .

السياسية سياسة دينية ، والدين دين سياسي ولكن دائما فى بوتقة الأمة والضمير الجماعى . هذا المفهوم يبرز واضحا من خلال المتابعة لمختلف مراحل الفكر السياسى الاسلامى . ابن خلدون خير نموذج يعبر عن هذه الحقيقة ولكنه ليس الا خاتمة لتقلصات متعددة اجتازها الفكر الاسلامى ومنذ العصر الأموى (١) .

هذه الحقيقة قد تفسر مجموعة من الملاحظات :

رغم أن الحضارة الاسلامية تعكس استمرارية ثابتة للتقاليد اليونانية الا انها لم تتلقف تلك التقاليد الا فى نطاق محدود بعد أن اخضعتها لمذاق معين . فالفردية اليونانية لم تتقبلها التقاليد الاسلامية لأنها تعاملت مع السلطة على أنها خطاب اجتماعى وجماعى فى آن واحد . وهى رغم اقترابها من هيكل التعامل الفارسى الا أنها ولو فى اطار شكلى فى بعض مراحل التاريخ الاسلامى أطلقت مفاهيم أخرى كالبيعة والاجماع لا يمكن أن تتجانس بل وترفض رفضا مطلقا ذلك النموذج الفارسى . كذلك هذه المقدمات تسمح بفهم كيف أن العدالة تصير وجدها محور القيم السياسية . ولعل هذه الملاحظة هى التى دفعت باليساريين والماركسيين لأن يقعوا فى الخطأ عندما اعتقدوا أن الفكر الاسلامى وتراثه السياسى قريب ان لم يكن متجانسا مع الأصول الاشتراكية للتعامل السياسى . التراث الاسلامى يجعل من العدالة هدفا يسيطر على التعامل ولكنه ينبع من مفهوم المثالية الدينية . ان السلطة هى اداة لوظيفة تتضمن نوعا من الاستمرارية للكلمة الالهية وقد تبلورت حول شخص الرسول . العدالة فى الفقه الاشتراكى تصير مدنية والسلطة بدورها هى حقيقة مدنية فى ذاتها ولذاتها . هذا التناقض يصير أكثر وضوحا بل ويصير فرقة مطلقة عندما ننتقل الى مستوى الاشتراكية العلمية أو الماركسية السياسية . فالقيمة العليا لا تصير هى العدالة ولكنها المساواة . واذا كانت المساواة والعدالة هما وجهان لحقيقة واحدة فان هذا لا يمنع من أن التميز الاسلامى يجعل العدالة هى الأصل والتصور الماركسى يجعل المساواة هى القيمة العليا (٢) . والمساواة والعدالة فى كثير من الأحيان لا تتطابقان . هذه الطبيعة الاجتماعية للتصور الاسلامى سيطرت بصورة واضحة لا فقط على التاصيل والادراك السياسى بل وكذلك على ما نستطيع أن نسميه الوظيفة السياسية للنظم الاجتماعية : الملكية ، الزواج ، الشفعة ، حقوق الارتفاق ، نماذج واضحة ليست فى حاجة الى تأصيل .

ولعل هذا يسمح بأن نجيب على تساؤل لا يستطيع المحلل المحايد الا أن يطرحه بكثير من علامات التعجب ، كيف أن الفكر السياسى الاسلامى اثر فى مسالك التطور الغربى وبصفة خاصة ابتداء من القرنين الحادى عشر والثانى عشر ولم يؤثر فى الفكر العربى عقب تلك الفترة ؟ كيف سمح للحضارة الغربية أن تخرج من جهالة العصور الوسطى ولم يستطع ان يقدم للتقاليد العربية مسالك التخلص من حالة التدهور والانغلاق ؟ ويرتبط بهذا التساؤل تساؤل آخر : هل اهتمام الفكر الغربى وبصفة خاصة القديس توماس الاكوينى واساتذته فقط بابن سينا وابن رشد وعدم الاهتمام بعمالقة آخرين لا يقلون اهمية بل ويملكون طابعهم واصالتهم المتميزة كابن خلدون وابن تيمية ، كان عشوائيا وبحكم المصادفة ام ان له متغيراته الدفينة ؟ لا نستطيع أن نجيب على تلك التساؤلات الوضعية المحايدة ولكن مما لا شك فيه فان تلك

---

(١) أنظر ايضا :
GARDET, Les hommes de l'Islam, cit., p. 76.

(٢) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٣ وما بعدها .

الطبيعة الاجتماعية للتأمل السياسى الاسلامى قد تسمح بطرح بعض الافتراضات :
فالفكر الغربى سعى نحو ابن سينا وابن رشد لأنهم أكثر تجردا ولأن العنصر الاجتماعى فى تأصيلاتهم اقل وضوحا واقل تحكما منه فى فلسفة ابن خلدون او تحليلات ابن تيمية ، والعالم العربى وهو يعيش فترة تفسخ وتحلل اجتماعى ما كان يستطيع أن يرتفع الى مستوى القدرة على فهم الارادة الجماعية والتعامل من منطلق الضمير والوعى الجماعى الذى يفرض نوعا من التضامن ويجعل من مفهوم التضحية محورا أساسيا للتعامل بين الحاكم والمحكوم .

١٧ العلاقة بين الفكر والحركة فى تقاليد الممارسة الإسلامية :

الناحية الثانية والتى ترتبط بذلك المتغير الأول الذى يميز التراث الفكرى السياسى الاسلامى والتى تخلق نوعا من التقارب بين ذلك التراث والفكر السياسى الغربى فى اعقاب الثورة الفرنسية وعقب القطيعة التى احدثتها تلك الثورة مع تقاليد التأمل السياسى السابقة على القرن التاسع عشر ورغم اتساع الفترة الزمنية وانفصال الاطار الحضارى بين كلا النموذجين تتعلق بالعلاقة بين الفكر والحركة . التراث السياسى السابق على الثورة الفرنسية كان ثابتا فى التقليد الذى يقوم على أساس الفصل بين الفكر والحركة : الفكر بمعنى التأمل والانطلاق المنطقى والحركة بما تفرضه من مواجهة الواقع ومحاولة التحكم فى المواقف والأحداث . كل منهما منفصل عن الآخر وكل منهما مستقل عن الآخر . فقط ابتداء من الثورة الفرنسية اذا بالفكر يصير أداة للحركة واذا بالحركة تسعى لتتعانق مع الفكر . مما لا شك فيه ان الثورة الاعلامية بما خلقته من تفاعل مادى ومعنوى مع ما يعنيه ذلك من امكانيات الاتصال المباشر بين المفكر والجماهير سهلت ذلك التطور (١) . رغم ذلك لو عدنا الى التراث الاسلامى لكان علينا ان نقف ونطرح أكثر من ملاحظة واحدة .

(١) لقد سبق ان راينا كيف ان مفكر السياسة كان فى التقاليد السابقة على القرن الخامس عشر هو فيلسوف يفسر الوجود ويفرع منه تطبيقاته السياسية (٢) . الحضارة الأسلامية زادت على ذلك انها لم تعرف فيلسوفا لم يحلل الوجود السياسى . لا نجد فى تاريخها الطويل اسما قدم لنا تصورا للعالم ولحركته دون ان يقول كلمته المتصلة بالسلطة وجزئياتها . وهكذا اذ نجد اسماء فى الحضارة الغربية اليونانية والرومانية بل والعصور الوسطى لم يقدر لها ان تبزغ الا فى عالم الفلسفة ، على العكس من ذلك هذه الظاهرة لا موضع لها فى التراث الاسلامى . أفلاطون

---

(١) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.ذ. ، ص ٦٧ .

(٢) انظر سابقا ص ١١٣ وما بعدها . وقارن فيما بعد ص ٢١٩ وما بعدها .

لا وجود لنموذجه فى التراث العربى (١) . ان الفيلسوف عليه واجب التعامل مع السلطة والمعايشة مع عناصر الممارسة السياسية .

(ب) على ان غير الفيلسوف لم يقبل منه ولم ينظر اليه على انه يصلح لأن يتعامل فكريا مع ظاهرة الحكم . حتى من مارس صنعة القانون والتحليل التشريعى لم يحاول تقديم أية تأملات تعبر عن تصوره السياسى . هذه الظاهرة التى قد تبدو غير منطقية تتفق وتتجانس مع طبيعة التراث الاسلامى . فالفقهاء وبصفة خاصة الأئمة الأربعة ورغم أن وظيفتهم التشريعية كانت تفرض عليهم معالجة الحلول القانونية بما يعنيه ذلك من خلفيات عامة تدور وتتبع من فلسفة التعامل مع السلطة الا ان أيا منهم لم يحاول أن يدلى بدلوه فى تحليل الظاهرة الحكومية ومقوماتها (٢) . نموذج أبو يوسف استثناء لا يقبل القياس . وقد يبدو للبعض أن هذه الظاهرة ليست قاصرة على التراث الاسلامى اذ نجد مثيلا لها فى الحضارة الرومانية . ولكن الواقع ان هذا التشبيه غير صحيح . فالحضارة الرومانية لم تعرف الفكر السياسى على عكس الحضارة الاسلامية الغنية بتقاليد التحليل السياسى والذى ارتفع الى مرتبة العلم فى معناه الحقيقى . وحتى اذا قبلنا وصف التراث الرومانى بأنه نوع من التأمل فهو لم يكن تفسيرا للحركة وانما اقتصر على تبرير تلك الحركة والدفاع عن الوضع القائم (٣) . فلماذا لم يقبل الفقهاء على الادلاء بدلوهم فى كل ما له صلة بالتعامل مع ظاهرة السلطة ؟ يمكن القول بصفة عامة ان الحضارة الاسلامية لم تعرف مفكرا للسياسة لم يكن فيلسوفا ولم تقبل فيلسوفا لم يكن مفكرا للسياسة . ترى هل تفسر هذه الملاحظة لماذا الكتابات التى صدرت من أولئك الذين لم يرتفعوا الى مستوى الفلسفة لم يقدر لها التداول الحقيقى (٤) ولم يعطها كتاب الفهارس تلك الأهمية التقليدية فى عملية التصنيف والذكر بالاحالة والتلخيص ؟

---

(١) بمعنى أن افلاطون عندما اراد أن يتعامل فكريا مع الظاهرة السياسية فقد كان ذلك نتيجة فشله فى التعامل الحركى . الفكر والانكباب عليه كان بمثابة فرار من الواقع . قد يبدو لاول وهلة أن الغزالى يكرر نفس الصورة . على أن هذا غير صحيح : الغزالى يتصوف ولا يهرب من الفشل فى التعامل اليومى . انه وهو فى قمة النجاح يحتقر الحياة ليس نتيجة لانه انتهت به الممارسة لان يباع بيع العبيد حيث الخيانة هى أحد خصائص التعامل السياسى من حيث الواقع ، ولكن لان ايمانه الدفين يجعله يرى فى هذه المعالم المتتابعة للوجود كيان هش لا معنى ولا قيمة له . وهكذا ينعزل فيلسوفنا العربى ليحاول أن يكتشف حقيقة الوجود الانسانى . انه يسعى الى الشفافية ولا تعنيه السياسة أو ظاهرة السلطة فى ذلك التجرد المتصوف . يبحث عن حقيقة الوجود ولا يسعى لتقديم نموذج للمثالية السياسية . افلاطون وقد فشل فى حياته العملية يتجرد ليقدم نموذج النظام السياسى المثالى حيث يستطيع المفكر الخلاق أن يؤدى وظيفته . وهكذا يختلف موقف كل منهما وهو اختلاف مرده طبيعة الاطار الفكرى العام الذى تمثله الحضارة التى ينتمى اليها كل منهما : الحضارة الاسلامية قدمت بتعاليم سماوية النموذج المثالى ، وهى حضارة تقوم على أساس احتقار الحياة والنظر الى الوجود الانسانى على أنه اختبار للحياة الاخرى . أين الحضارة اليونانية من ذلك ؟

انظر تفاصيل أسباب اتجاه أفلاطون الى العزلة والتحليل السياسى فى خطابات أفلاطون وبصفة خاصة الطبعة الايطالية تحت مراجعة وتحقيق العالم المشهور مادلينا :

PLATONE, Lettrre, 1948, p. 78.

(٢) أنظر التفاصيل بخصوص أبو حنيفة فى حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

(٣) حامد ربيع ، الرجل السياسى ، م.س.ذ. ، ص ١٧٤ وما بعدها .

(٤) مقارنة بين « سلوك المالك فى تدبير الممالك » من جانب ومن جانب آخر « كتاب الكندى الى المعتصم فى الفلسفة الاولى » كما سوف نرى فيما بعد تؤكد هذه الملاحظة وتفسر بعض ما سوف نعود اليه فى الفصل الثالث من تخريجات بخصوص نسبة المؤلف الاول الى عصر المعتصم . انظر ايضا : احمد فؤاد الاهوانى ، كتاب الكندى الى المعتصم بالله ، ١٩٤٨ ، ص ٢٢ وما بعدها .

(جـ) ملحوظة أخرى طرحنـــاها ســـابقا ولكننا يجب أن نعود اليها بهذا الخصوص وتدور حول عدم قدرة الفكر الاســـلامى السياسى على التأثير فى الأحداث المعاصرة له رغم أنه استطاع أن يؤثر فى العصور اللاحقة فى الحضارة الغربية متخطيا الفواصل الحضارية دافعا ذلك التراث الى التألق فى عصر النهضة بما يعنيه من قيم وتقاليد دون ان يمارس أى تفاعل حقيقى مع الأحداث التى ارتبطت بانهيـار الدولة الاسلامية الكبرى . ظاهرة نستطيع ان نلمسها فى نموذج آخر سبق الحضـــارة الاسلامية بعدة قرون ورغم التألق الواضح للفلسفة السياسية فى ذلك النموذج : المجتمع اليونانى . ان افلاطون وأرسطو سبق أن وقف كل منهما عاجزا عن ان يقدم أى حلول لمشكلة المجتمع اليونانى ورغم أن فكر كليهما سوف يقدر له بدوره أن يكون احد المصادر الخلاقة لحضارة عصر النهضة ورغم انعبقرية كل منهما لا يستطيع أى مؤرخ أن يناقش فى ايناعها وقدرتها على التعامل مع الحضارة التى انتمى كلاهما اليها . رغم ذلك فان السؤال لا يزال يطرح نفسه : والدلالة تصير اكثر وضـــوحا عندما نتذكر ان العلاقة بين الفكر والحركة فى التراث اليونانى لا موضع لها بينمـا تصير فى التراث الاسلامى حقيقة ثابتة وصفة لازمة وقاعدة مطلقة . مما لا شك فيه أن العلاقة بين الفكر والحركة فى تاريخ الحضارة الاسلامية فى حاجة الى دراســـة مستقلة حيث انها لم تلق بعد العناية اللازمة ولا المتابعة التحليلية . رغم ذلك فان هذه العلاقة تفرض بدورها مجموعة من الملاحظات :

(أولا) ــ أول ما يجب أن نلاحظه أن الفكر الســـياسى الاسلامى لم يبرز الا فى مرحلة متأخرة وبالذات ابتداء من نهاية العصر العباسى الاول . وهذا يعنى ان الفكر السياسى الاسلامى لم يستطع ان يدلى بدلوه فى عملية البناء النظامية التى مهـدت لوضع أصول الدولة الاسلامية (١) .

(ثانيا) ــ كذلك يجب أن نلاحظ وأن نكرر مرة أخرى كيف ان فقهاء الاســلام نظروا الى الفكر السياسى بصفة عامة والى مشكلة التنظيم السياسى بصفة خاصـــة نظرة أساسها عدم الاهتمام او على الأقل عدم الاختصاص لأنها تخـــرج عن نطاق التفريع والتخريج الفقهى (٢)

(ثالثا) ــ علينا أن نضيف كيف ان الفكر السياسى الاسلامى ورغم أن بعض نماذجه عاشت مرحلة التفسخ فى المجتمع الاسلامى الا انها لم تحاول أن تقدم حلولا لمواجهة مشاكل ذلك المجتمع والتخلص منها . خير نموذج هو ابن خلدون الذى عاش الخبرة العربية طولا وعرضا متنقلا بين اسبانيا وشمال افريقيا وممارسا التعامل معالسلطة أيضا فى مصر دون ان يترك محاولة اللقاء بتيمورلنك .

رغم ذلك فان اى تأصيل لظاهرة الوحدة ولتحليل عملية الاندماج السياسى أو على الأقل التقارب بين مختلف وحدات المجتمع السياسى لم يقدر لها أن تلقى منه أية عناية (٣) . وتبدو هذه الملاحقة أكثر وضوحا عندما نقارن مكيافيللى بابنخلدون : كلاهما عاش فترة تحلل نظامى وتدهور فى الأداء الحكومى . ورغم أن ابن خلدون

---

(١) قارن ايضا فى معنى مختلف : عبد الرحمن بدوى ، الاصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام ، الجزء الاول ، ١٩٥٤ ، ص ٥ وما بعدها .

(٢) قـارن روزنتال ، الفكـر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٧٤ .

(٣) حامد ربيع ، تطور الفكر السـياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٣٥ وما بعدها ، ٢٧٥ وما بعدها .

ينتهي الى تقاليد الحركة الفكرية بينما مكيافيللي يرتبط بتراث يرفض هذه العلاقة الثابتة فان هذا الأخير طرح المشكلة رواجهها بصراحة ووضوح .

رغم هذه الملاحظات فان الفكر الاسلامى يظل من حيث صـــفته العامة حيث يختلف اختلافا كليا وشاملا عن التراث الغربى السابق والمعـــاصر واللاحق فى آن واحد . فالتراث الاسلامى من منطلق تقاليد الحضـــــارة العربية كان يؤمن بأن السياسة فكر وحركة . ولا نعرف فى تاريخنا مفكرا فيلسوفا لم يعانق ويتعامل مع السلطة فى صراع أو تعاون دائم ومستمر . ابن سينا نموذج واضح . ابن خلدون أكثر وضوحا . ابن رشد بدوره يكرر نفس القصة . حتى الغزالى الذى قضى فترة معينة من حياته منعزلا متصوفا يرفض الاحتكاك بالمجتمع السياسى أيضا عانى نفس الخبرة وعرف نفس التجربة : الربط بين الفكر والحركة فى اطار واحد تفرضـــه معالجة السلطة ولو على مستوى التجريد المنطقى . الفارابى ، ورغم نسبية الدلالة يصير استثناء لا يقاس عليه ،

١٨ ظاهرة القيادة وموضعها من بناء الإطار الفكرى لتحليل الوجود السياسى :

أهمية ظاهرة القيادة فى اطار التحليل العام للوجود السياسى تسيطر على جميع التطبيقات العربية للتحليل والتأمل حول ظاهرة السلطة . وقد يتصور البعض ان هذه الناحية تصير أكثر وضوحا وأكثر مبالغة فى الفكر السياسى الذى يرتبط بالدولة العثمانية او بما أسميناه « الامبراطورية الاسلامية الثانية » على ان هذا غير صحيح. ان العودة الى جميع الكتابات السياسية تبرز وبلا استثناء كيف كان محور التـأمل ينبع ويتمركز دائما حول ظاهرة القيادة . وهنا يلمس الباحث بشـــكل واضح مدى الخلاف بل والتناقض الكامل بين التراث اليونانى والتراث الاسلامى . كذلك تبرز احدى النواحى التى استطاعت فيها التقاليد الفارسية أن تحدث آثارها . رغم ذلك لا يجوز لنا أن نتصور ان هذا الاهتمام يكرر النموذج الفـارسى أو يعيـد تقاليـد المجتمعات الأوتوقراطية القائمة على عبادة السلطة . وهنا تبرز بشكل واضح أهمية ما أسميناه بالطبيعة الاجتماعيةللتحليل السـيـاسى وكيف انالمحور الحقيقى هو التوازن والاستمرارية ولو من خلال السلطة القيادية (١) .

الوجود السياسى هو حاكم ومحكوم ومن ثم فان كل تحليل سياسى يجب ان يقوم على أساس تحقيق التوازن بين طبقتين : طبقة من يمارس السلطة وطبقة من يخضع لتلك السلطة . التحليل ليس مجرد تقديم لحقوق الحاكم وانما هو تأصيل لحقوق المحكوم . وبصفة اكثر أهمية دراسة لقنوات الاتصال بين الحاكم والمحكوم. اتصال نظامى فى بعض الأحيان ، واقعى فى أغلب الأحيان ، ولكنه أيضـا مثالى من حيث التأصيل الفكرى فى جميع الأحيان .

---

(١) انظـــر فى ظـــاهرة القيــــادة من منطق التنظير السياسى كأحد تطبيقات الظاهرة السلوكية حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، ١٩٧٨ ، ص ٣٢١ وما بعدها ، وقارن ايضا فيما بعد ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

لو نظرنا الى الفكر الاسلامى لوجدنا انه يتمركز حول مفهوم الخلافة او ظاهـرة الامامة . نقطة البداية هي القيادة سواء عبر عنها باللغة التقليدية او استخدمت كلمة الملك لوصف الأوضاع المرتبطة بالظاهرة . بهذا المعنى نجد التحليل السياسى يدور فى أبعاد جامدة حيث يتناول السلطة كحقيقة تنبع من أعلى وتتحدد بالطبقة الحاكمة دون أن يرى فيها أى تعانق مع الطبقات المحكومة (١) . هـذه الحقيقة التى تمثل احدى نواحى التصور فى التراث الاسلامى قد تفسر ايضا الظاهرة التى وقفنا ازاءها بكثير من علامات التعجب وهى المتعلقة بعدم قدرة الفكر الاسـلامى على توجيـه الأحداث خلال عصور الانحلال والتدهور . هل الطابع العملى لم يرق الى مسـتوى الحركية ؟ أم أن الحركيـة ارتبطت بنوع من التخلى عن القدرة والرغبة فى المغـامرة والتحـدى ؟

الواقع ان هذه الصفة اى التمركز حول القيـادة وهذا الاهتمام بحقوق الراعى دون حقوق الرعية لم تقتصر على الفكر السـياسى فى أقصى مراحل القـوة للمجتمع الاسلامى وللسلطة الحاكمة بل سوف تتعداها حتى فى مراحل الضعف وظهـور القوميات وسيادة الشعوبية بمختلف مظاهر التعبير عنها . لن يقلل من هذه الخطورة ان فقهاء الاسلام تعرضوا لشروط الخلافة وتناولوها بأسلوب موضوعى . ان هـذا بدوره لا يعدو ان يكون تحليلا لظاهرة السلطة من حيث الحاكم او القيادة اما النواحى الأخرى كحقوق المحكوم فى المشاركة واساليب المشاركة وعملية الرقابة فان اى مؤلف أو مفكر سياسى لم يتعرض لها بالتحليل أو بالمناقشـة . ابن خلدون نموذج واضح ولكنه ليس بالنموذج الوحيد . وابن تيمية رغم انه اختار لكتابه عنوانا يحمـل على الاعتقاد بأنه خرج على ذلك التقليد اذ اسماه « السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » الا أنه عندما تعرض للقسم الذى عرفه بأنه « حقوق الناس » لم يتناول سوى تلك الحقوق المدنية التى لا تعنى بطبيعتها اى تحليل لموقف الطبقات المحكومة من السلطة (٢) . كل ما خصصه من مؤلفه هو عـدة فقرات بعنوان الشورى حاول أن يبرز فيها واجب الحاكم فى ان يسأل اولى الراى قبل ان يتخذ قراره السياسى .

وهنا ليكتمل هذا التصور العام لخصائص التراث الاسلامى علينا ان ندفـع بملاحظتـين :

(أولا) ـ أهمية متابعة التراث الفكرى أيضا من خلال النصوص المتداولة والتى لم ترق الى مستوى امهات الفكر السياسى . سوف نرى فيما بعد ان مصادر الفكر السياسى الاسلامى يجب ان تكتمل من خلال العودة الى الخطب والرسائل على وجه الخصوص . واذا كانت الكتابات الكبرى لا تقدم لنا اطارا متكاملا لحدود التزامات الحاكم ولبلورة حقوق المحكوم فان هذه الناحية على العكس تمتلىء بهـا وبغزارة واضحة المصادر الأخرى اى الرسائل التى تعود الخلفاء ان يوجهوا من خلالها تعاليمهم الى الحكام والخطب التى تعكس فى حقيقة الأمر العهد والوعد من الحاكم فى تعامله

---

(١) انظر سابقا ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) قارن روزنتال ، م.س.ذ. ، ص ٥١ وما بعدها .

مع الطبقـات المحكومة (١) . يذكر عن « المنصـــور » ، وما عرف عنه من قسوة واهدار للحقوق والكرامات ليس موضع تفصيل ، انه وقف يخطب يوم الجمعــة فقال : « الحمد لله احمده واستعينه واومن به واتوكل عليه . واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له . ايها الناس اتقوا الله » . فقام اليه رجـــل من الحاضرين وقال : « اذكرك من ذكرتنا به يا امير المؤمنين » فقطع المنصور خطبتـــه ثم قال : « سمعا سمعا لمن فهم عن الله وذكر به . واعوذ بالله ان اكون جبارا عنيـــدا وان تأخذنى العزة بالاثم . لقد ضللت اذن وما انا من المهتدين » .

(ثانيا) ــ كذلك لتبرز واضحة الصورة الحقيقية للتراث الاسلامى لا بد أن نقرن هذا التصور الفكرى بالحقائق النظامية . لقد درج المحدثون على فهم النظم الاسلامية من منطلق المفاهيم الغربية المتداولة وقد سبق ورأينا كيف ان ســلطة التشريع فى التراث الاسلامى انما تعنى عملية تخريج الأحكام وليست مرادفا لفكرة سن القانون بالمعنى الغربى المتداول . والواقع ان الحضارة الاسلامية من حيث الممارسة قامت على أساس توازن حقيقى بين سلطات ثلاث : الاختيار ثم سلطة الافتاء واخــيرا ما نستطيع أن نســميه سلطة الفصـــل فى الخصومات . الأولى هى وظيفة الخليفة تنبع منها وتتحـــدد بها حقوقه وواجباته (٢) . وليس من حقوقه ان يسن التشريع وانما عليه أن يخضع لذلك التشريع الذى يستمد مصـادره من القرآن والســنة ويتولى كل ما له صلة بعملية تطوير المبادىء التى تضمنها التشريع طائفة العلماء او من لهم حق الافتاء . التشريع بهذا المعنى خلافا للتقاليد الغربية وفقط فى التقاليد الاسلامية هو سلطة فردية تستمد عناصرها من متغيرين أساسيين : قدرة علمية من جانب وضمير فردى وظيفته تطبيق المذهب الذى يعهد اليه بحماية تعاليمه والفصل فى الخصومات طبقا لمبادئه من جانب آخر . وهكذا يتحقق نوع من التوازن الوظيفى أساسه التخصص والاستقلال : سلطة الاختيار تقابلهاسلطة الافتاء وتتوسطهمالتخلق التوازن سلطة القضـــاء . رغم ذلك فهناك مرونة معينة فى التعامل وفى العـــلاقة بين هذه السلطات الثلاث : الخليفة هـــو الذى يعين القاضى الذى فى حقيقة الأمر هـــو وكيل عن الخليفة وهو أيضا الذى يمنح العالم سلطة الافتاء . ولكن الخليفة لا يملك ان يراجع القاضى فى حكمه والفقيه اذا دعى لابداء رأيه فلا رقيب عليه حتى لو تصدى للخليفة . كذلك فان الجميع تحكمهم فقط التعاليم الالهية والسماوية وقد تبلورت فى نصوص القرآن وما نسب الى الرسول .

والخلاصة ، ودون أن نخرج عن موضوع هـــذه الدراسة وان نلقى بأنفســـنا فى متاهات أكثر تعقيدا من أن تسمح بها هذه المقدمة ، علينا أن نتذكر أن أية محاولة لفهم التراث الاسلامى من منطلق الكليات والمفاهيم الغربية والتى لا تزال تمثـــل الاطار الفكرى لمدركات علمائنا فى التحليل السياسى والاجتماعى ، هى محاولة فاشلة

---

(١) قارن على ســبيل المثال كتــاب ابى بكــر لامــراء جيوش الردة ، وعهد خالد بن الوليد لاهل الحيرةومراسلات الخليفة مع أبى عبيدة جمعها وبوبها احمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، م.س.ذ. ، جزء أول ، ص ١١٧ ، ١٣٢ ، ١٥٠ .

(٢) الخلافة كانت ولا تزال موضـــع مناقشــات وهى ظاهرة لها خصائصها المتميزة التى تنبع من طبيعة الحضارة والتنظيم السياسى فى الاسلام . وهذا هو أحد أبعاد ذلك التميز . انظر فى تحليل مفهوم الخــلافة فى روزنتـــال ، م.س.ذ. ، ص ٢١ وما بعدها ، وقارن على وجه الخصوص:
LICHTENSTAEDTER, From particularism to Unity, Race, Nationality and minorities in the early Islamic Empire, in Islamic Culture, 1949, Vol. 23, p. 251.

لن تؤدى الا الى تشويه حقيقة الخبرة التاريخية (١) . وهذا نموذج واضح لتلك

---

(١) ليست وظيفة هذه الصفحات أن تتعرض للاوضاع الاكاديمية التى تعانى منها علم السياسة فى التقاليد العربية المعاصرة . وماكنا لنتطرق الى هذه الناحية لولا ذلك الاستفهام الذى لابد وأن يطرحه كل قارىء متخصص : لماذا علماء السياسة فى عالمنا العربى وبصفة خاصة فى جامعاتنا المصرية يرفضون الايمان بالتراث السياسى الاسلامى ؟ التعرض لفساد التقاليد المحلية المتعلقة بالتحليل السياسى ليس هذا موضعه والمقارنة بين العلمية الواضحة فى التقاليد القانونية والفوضائية التى لا تقل وضوحا فى الثقافة السياسية لابد وأن تنقلنا الى نطاق غريب عن موضوع هذه الصفحات . على أن علينا رغم ذلك ان نرسم صورة تلك الملامح العامة التى كان لابد وأن تقود الى ذلك الوضع والتى لا تعود فى حقيقة الامر الى الفترة التى نعيشها . فى موضع آخر سوف يقدر لنا أن نطرح بتفصيل الاسباب التى أدت الى تشجيع عدم الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى من جانب المستشرقين ومن يسيرون فى فلكهم . الاستشراق كان أداة لفهم العالم العربى ولكن ليس لكشف عناصر القوة التى يملكها ذلك العالم من منطلق تراثه الذاتى . الهدف هو منع فيضان الحركة الاسلامية واستيعاب تلك الحركة فى بوتقة التعامل الاستعمارى .

فى الواقع فان المعرفة والاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى من جانب علماء السياسة يفرض علينا ادراجا للمشكلة فى اطار أكثر اتساعا . بل ان التساؤلات بهذا الخصوص لابد وأن تطرح الكثير من علامات الاستفهام التى دفعنا بها فى أكثر من موضع واحد : لماذا الاهتمام بالفكر الاسلامى الفلسفى والحضارى ورفض الفكر السياسى ؟ لماذا التسليم بدين الحضارة الغربية للتراث العلمى العربى ورفض ذلك على التراث السياسى ؟ بل ان تشويه الحقيقة قد يصل فى بعض الاحيان الى مبالغات غير محدودة . ان جوسدورف يصل الى حد المبالغة حيث فى متابعته التاريخية لبناء العلوم الانسانية التى استغرقت منه ثمانية مجلدات لا يفرد أى موضع للتراث الاسلامى فى الوقت الذى يفسح فيه للتقاليد اليهودية موضعا اساسيا .

لقد درج علماء الفكر السياسى على تاريخ المذاهب السياسية على أنها تمثل أحد ملامح النبوغ الغربى . فالفكر السياسى يبدأ بالتراث اليونانى ، وعبر حضارة العصور الوسطى يصل الى المدارس المختلفة المرتبطة بالقومية السياسية والتى تصير بالنسبة لها الثورة الفرنسية خاتمة المطاف . وانطلاقا من تلك الثورة وما أعقبها من أحداث تتبلور الايديولوجيات السياسية المعاصرة : قومية سياسية تدور حول تأكيد العلاقة النظامية بين الشعب والاقليم والدولة ، ماركسية سياسية تجعل من مفهوم الصراع الطبقى محور الحركة السياسية . ثم نازية أو فاشستية تسير بالقومية السياسية فى مسالك العنصرية وسيادة الشعب المختار . وتأتى الصهيونية فتأخذ من كل بقسط وتدمج بينها فى صورة أخرى لها طابعها ومذاقها الخاص . الملاحظة العامة التى تربط جميع هذه التعبيرات هى أنها تجعل من التراث اليونانى مصدر الانطلاق فى التأصيل الفكرى ومن متابعة هذا التراث فى تقاليد الحضارة الغربية الاسس التى يقوم عليها بناء النظرية السياسية فى خصائصها المعاصرة .

غير هذه الحلقة المتتابعة من المفاهيم والكليات التى تعيش فى اطار التراث اليونانى لا موضع لها فى تاريخ الفكر السياسى . فهل معنى ذلك أن جميع الحضارات الاخرى لم تعرف فكرا سياسيا ؟ هل تراث كالحضارة الصينية أو الهندية أو الفرعونية لم يقدر له أن يقدم ذلك الابداع الفكرى ولم يستطع أبناؤه أن يتطاولوا على ظاهرة السلطة بالتحليل والدراسة أو على الاقل التفسير الذى يمكن فى مجموعه أن يقدم صفحة أخرى من صفحات الفكر السياسى ، واذا كان التراث اليونانى هو الذى قدم الاطار الفكرى للحضارة الغربية المعاصرة فهل هذا التراث لم يقدر له خلال تطوراته المتعاقبة سوى فقط التأثير دون التأثر بالحضارات الاخرى المحيطة به السابقة عليه واللاحقة له ؟ هنا يبدو التناقض الغريب أكثر وضوحا وأكثر عنفا : مؤرخو الفلسفة من جانب ومؤرخو الفكر السياسى من جانب آخر . أولئك الذين تعرضوا لتاريخ التراث الفكرى أى ينابيع الحكمة سلموا بان أهل اليونان تعودوا رحلة الى أرض الفراعنة لاكتساب المعرفة ، بل البعض يصل به الامر الى أن يتحدث عن تأثير مباشر للحضارة الفارسية فى التقاليد اليونانية وبصفة خاصة خلال الفترة السابقة على حكم الاسكندر الاكبر . الجميع يعترف كذلك بالتزاوج بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليهودية والفلسفة الكاثوليكية خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر . مؤرخو فلسفة العلوم يحدثوننا عن المؤلفات الاسلامية فى الرياضة والطب والفلك وعن بعض أهرامات ذلك التراث التى تغلغلت فى الحضارة الغربية وظلت أساسا للممارسة الطبية كمؤلفات ابن سينا حتى القرن السابع عشر . فاذا انتقلنا الى الفكر السياسى لماذا لانجد سوى الصمت المطبق والغموض المحير؟ ليس هناك بأى لغة أوربية مؤرخ للفكر السياسى وقد أفرد للتراث الاسلامى ولو صفحة واحدة ؟ سباين الذى تتلمذ على يديه ومن خلال مؤلفه المشهور نصف الجيل الاوربى والامريكى المعاصر لا يذكر كلمة الفكر السياسى الاسلامى ، بريلو أشهر من سطر تاريخ الفكر السياسى باللغة =

الحقيقة . فقد درج علماؤنا على القول بأن العالم الاسلامى عرف توزيع السلطات

الفرنسية بتجرد مطلق عن تقاليد التعصب التقليدى بدوره يقف من الفكر الاسلامى موقف عدم الاهتمام الكلى والشامل . لماذا ؟ هل هذه الحضارات العالية التى أثرت وتأثرت أبت الا أن تقطع اتصالاتها وتحطم مسالك التعامل فى كل ماله صلة بالنواحى السياسية ؟ وهل يعقل أن التزاوج الحضارى يمكن أن يقتصر على بعد واحد وينتزع ماعدا ذلك البعد من جزئيات فى الوجود الانسانى ليلقى به بعيدا ؟ أم ان التعامل الفكرى هو حقيقة واحدة تأبى الا أن تكون كلية وشاملة وبغض النظر عن توزيع الجزئيات كما وكيفا ، وزنا وفاعلية ، للاطار العام للاستقبال والاخصاب الذى هو مقدمة للايناع ؟ بل خلال فترة معينة اعتقد أيضا مؤرخو الفكر القانونى بأن النظرة الفقهية قوتها فى صمودها للتأثر وجمودها ازاء الاستقبال والتفاعل . وظهرت تلك الناحية الاخيرة بصفة خاصة لدى بعض علماء القانون فى تقاليدنا المحلية الذين تعرضوا لدراسة العلاقة بين القانون الرومانى والشريعة الاسلامية . كيف يمكن القول بأن الشريعة الاسلامية تأثرت بالقانون الرومانى ؟ جميعها مفاهيم خاطئة وتصورات لا تعبر عن أى علمية حقيقية . فلماذا وكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

عوامل دفينة تفسر هذا الصمت من جانب الفكر السياسى الغربى وهذا الرفض لا فقط فيما يتعلق بالتسليم باى علاقات مباشرة بين الحضارة الاوربية من جانب والتراث والمفاهيم الاسلامية من جانب آخر بل وحتى الاهتمام بأى بعد من أبعاد النموذج الاسلامى للممارسة السياسية . فالنظرة التقليدية التى سادت القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت تسودها فكرة عامة أساسها ان المجتمعات الشرقية تمثل مستوى حضارى أقل من ذلك الذى تتصف به المجتمعات الغربية . حتى أن الفكر السياسى السابق على مونتسكيو تحدث فى اكثر من مناسبة عن مجتمعات لا تصلح لنظم الحرية . وكان يقصد بذلك المجتمعات الشرقية . ورغم ان هذا المفهوم ليس بجديد فى الفكر السياسى الغربى حيث أننا نجد مظاهر تعبر عنه فى فكر أفلاطون ، الا أنه لم يرتفع الى مرتبة العقيدة الصريحة الواضحة الا فى الفكر السياسى المرتبط بحضارة عصر النهضة . ولعل قراءة دقيقة لمونتسكيو تفصح عن مدى تغلغل هذا المفهوم : فهو عندما يحدثنا عن ذلك الفرنسى الذى أراد أن يكتشف النظم السياسية ومظاهر فشل تلك النظم فى أدائها لوظيفتها وهى احترام الكرامة الفردية ، لم يجد سوى أرض فارس يبحث فى جنباتها عن نموذج للاخفاق والفشل السياسى . عملية الربط بين المجتمعات الشرقية والنظم الديكتاتورية ذات السلطة المطلقة وحيث استعباد الفرد يصير بلا قيود ولا حدود والتى لذلك ترفض أى امكانيات للحرية الفكرية كان لابد وان تقود لمثل هذه النتيجة : استبعاد التراث الاسلامى من ميدان تاريخ الفكر السياسى .

عوامل أخرى شجعت على هذه النظرة وأدت الى تدعيم ذلك الاتجاه خلال الفترة الممتدة منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم . والواقع أننا لو عدنا الى تقاليد الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى فى الحركات الفكرية الأوربية للاحظنا ظواهر ثلاث متناقضة لأول وهلة ولكنها متناسقة لو عمقنا مبرراتها : اهتمام جزئى ونسبى قبل عصر القوميات الكبرى وبعبارة أكثر دقة قبل الثورة الفرنسية ، عدم اهتمام كلى من جانب علماء التنظير السياسى ، وقد فهمت كلمة التنظير على أنها مرادف لكل ما يعنيه اصطلاح علم السياسة ، اهتمام باهداف معينة ومن منطلق دوافع حركية معينة لذلك التراث من جانب التيارات الاستشراقية. الاهتمام الجزئى والمسبق على القرن التاسع عشر كان يتبع من فكرة انسانية الثقافة ومفاهيم القانون الطبيعى فى التصور السياسى والنظام الوضعى ، تعبير عن فضول تختلط فيه النواحى الحضارية بالثقافية بالسياسية ، يغلب عليه طابع التاريخ والتشويه فى آن واحد . التنظير السياسى بمعنى تفسير الوجود السياسى كنوع مستقل من أنواع الثقافة يأتى ومن منطلق مفاهيم الثورة والرفض وتحت تأثير قادة الحق فى مقاومة الطغيان فاذا بنظرته لا يغلفها سوى طابع الازدراء الذى عبر عن ذاته بعدم الاهتمام . الحركات الاستشراقية والهدف منها هو المعرفة بذلك العالم ليستطيع قادة الحركات الاستعمارية أن يؤسسو تعاملهم مع المنطقة من منطلق العلم كان لابد وان تصبغ تعاملها مع التراث السياسى بخصائص معينة . حصيلة هذه العوامل شجعت على نظرة معينة لهذا التراث الاسلامى كان لابد وان تقود الى استبعاده من بناء الاطار الفكرى للنظرة الاوربية للتعامل مع ظاهرة السلطة .

فلنحدد هذه العوامل بشىء من الدقة :

(أولا) أول هذه العوامل هو الاتجاه العام لرفض الحضارات الدينية من نطاق التحليل السياسى ، الثورة الفرنسية وباسم العلمانية قامت على مبدأ الغاء الدين من ميدان الحركة السياسية وطرد الكنيسة من ممارسة السلطة وجعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة حيث لا وسيط مطلقة حيث لا تقبل أى عنصر آخر للمزاحمة . اعطاء ماالله لله وما لقيصر لقيصر هو المحور الذى نبعت منه فلسفة الثورة الفرنسية ، واذا كانت مفاهيم تلك الثورة ترفض التراث الكنسى والكاثوليكى وتلقى بامتداداتها لتتخطى العصور الوسطى وتترابط مع الحضارة اليونانية والاغريقية فكيف يمكن تصور أى احترام لمفاهيم تلك

والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مستخدما فى هذا اسلوب

الثورة مع العالم الاسلامى ، عالم يجعل من الدين المتغير الأول الكلى والشامل للوجود الانسانى . ورغم أن الدولة البورجوازية التى خلقتها الثورة الفرنسية كانت تعبيرا عن خروج على المبادىء الثورية فى كلياتها الا أنها بخصوص هذه الجزئية ظلت أمينة على التقليد وان قيدت من دلالته .

فصل الدين عن الدولة ظل طيلة القرن التاسع عشر ولايزال هو المبدأ الاساسى فى التصور الاوربى حيث الاول أى العلاقة الدينية ميدان مستقل لربط الفرد بربه اما الثانى أى العلاقة المدنية المرتبطة بالتعامل اليومى مع الدولة فهى وحدها موضوع الوجود السياسى . بل ان التطورات اللاحقة سوف يقدر لها ان تزيد من تاكيد هذه النظرة وسوف تصل فى بعض مبالغاتها الى الغاء الدين كوجود فكرى : النظرة الماركسية والتقاليد النازية رغم الخلاف البين فى جوهر كل منهما الا أن كلاهما يتفقان على طرد ومحاربة كل ماله صلة بالعامل الدينى فى نطاق التعامل بين المواطن والجماعة . هذه النظرة التى ميزت بصفة عامة عصر النهضة والتىقامت على أساس سيادة العقل والمنطق الفردى المجرد ماكان يمكن الا أن تؤدى الا الى الغاء الاهتمام بالحضارات الدينية . ورغم أن هذه النزعة لم تجد ترحيبا حقيقيا خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر فى مجتمعات وسط أوربا الا أننا ما أن نصل الى مشارف القرن العشرين الا ونجد هذه المدركات قد غزت وسيطرت على جميع الاهتمامات العلمية فى الحضارات الغربية .

(ثانيا) هذه الفترة من جانب آخر هى فترة لا فقط الحركات القومية بل وكذلك الاستعمارات الكبرى . فى غير هذا الموضع رأينا كيف أن حركات الوحدة الاوربية ارتبطت بنظرة أكثر انفتاحا وأكثر قدرة على التعامل من منطلق التكامل والتوازى مع العالم العربى . الحركات القومية تؤدى الى التشقق والتقوقع بما يعنيه ذلك من تعصب من جانب ورفض للانفتاح الفكرى من جانب آخر . حركات الاستعمار زادت من تدعيم هذا التطور العام فى المجتمع الاوربى خلال القرن التاسع عشر . ومن ثم لم يكن من صالح الحضارات الغربية أن توقظ فى الامم المغلوبة الاعتقاد بانها وهى أمم مستعمرة قادرة على أن تجد فى تراثها أى مظهر للقوة والتماسك فى النواحى السياسية . والواقع ان الحركات القومية بهذا المعنى كانت منطقية مع نفسها : فهى تعلم ـ أى تلك الحركات القومية الاوربية ـ أن أحد أسباب قوتها هو عودتها الى أصولها ومحاولة بناء اطار حركاتها من منطلق تقاليدها وتراثها . يبدو ذلك واضحا فى الحركات التيوتونية والجرمانية بشكل خاص فى وسط وشمال المانيا . وهكذا فانه من الطبيعى ان تقف الجهود الاوربية ضد أى محاولة حقيقية لايقاظ النعرة القومية او لخلق أى شعور بالقدرة على الانطلاق ابتداء من التراث الذاتى . يبدو هذا واضحا عندما نتابع الجهود التى بذلتها بعثات التبشير فى المجتمعات الاسلامية بدعوى تأكيد الوظيفة الحضارية للاستعمار الغربى . فهى تنبش الماضى ولكن فقط ذلك الماضى البعيد وفى ابعاده التى لاصلة لها بالنواحى الفكرية ، وهى ازاء اعادة كتابة التاريخ فهى لابد وأن تسلط الاضواء على الاخطاء والمآسى وهى لا تتردد أى شائبة دون أن تضخم فى دلالتها ـ ولنذكر على سبيل المثال موضوع زوجات الرسول أو حركات العنف الدموى التى ارتبطت بحركات الدعوة العباسية ـ وهىتطور مفاهيم التبعية الفكرية لدى الاقليات لتدعم من علاقات الانتماء الوظيفى بين تلك الاقليات والحضارة غير الاسلامية سواء بمعنى الانتماء الدينى أو الانتماء الحضارى السابقة على الحضارة الاسلامية بل هى لا تتردد كما حدث فى شمال أفريقيا وفى لبنان فى العمل على القضاء على جميع التقاليد المحلية المرتبطة بالاستمرارية التاريخية الاسلامية . تونس ليست سوى قرطاجنة ولبنان هى فينيقيا قبل أن تكون امتدادا للمجتمع السورى وابن خلدون هو المفكر المغربى وليس التعبير الاسلامى .

(ثالثا) ساعد على ذلك وشجع عليه ان الامة العربية خلال تلك الفترة لم تكن تملك من بين أبنائها تلك القوى الفكرية الذاتية المؤمنة بتراثها والقادرة على أن تنبش فى تاريخها وان تعيد الى النور ماتملك من تقاليد فكرية سياسية أو غير سياسية . ويكفى للتاكيد على هذه الملاحظة ظاهرتين : أولهما متابعة تاريخ الفكر السياسى فى مصر ابتداء من عصر محمد على حتى اختفاء الوجود البريطانى أى قرابة قرن ونصف . أى محاولة حقيقية لتاريخ المصادر الاسلامية للفكر السياسى أو لمتابعة البناء الفكرى للقيم السياسية الاسلامية لا موضع لها . ودون دخول فى التفاصيل فلو نظرنا الى الفكر السياسى المصرى خلال تلك الفترة غير القصيرة لوجدنا أنه ينقسم اجمالا الى تيارين :

أحدهما لا موضع فى تحليله الا للاعجاب بالتراث الغربى حيث الاسلام يصير بالنسبة له مصدر للانحلال وسبب للتخلف . العلمانية تصير بدورها محور ثابت لتفسير الوجود السياسى والمثالية السياسية . بل ولاتزال الكتابات التى تطلقها علينا حتى هذه اللحظة اذناب الاستعمار الجديد فى المنطقة ولكن بصورة أكثر سطحية وأكثر تعبيرا عن التفاهة العلمية تعكس نفس المفاهيم . ثم تيار آخر يدعو للاصلاح ولكنه فى الواقع لا يفعل سوى ان يحاول تطعيم المدركات السائدة ببعض القشور والمفاهيم الجزئية من جانب وبعض العناصر الغربية من جانب آخر فاذا بنا ازاء خليط غير متجانس من ممارسات محلية سيطرت عليها التقاليد العثمانية وسطحيات اسلامية لم تسبقها أى

محاولة حقيقية جادة للتغلغل فى المنطق السياسى الكلى والشامل للحضارة الاسلامية ، وبعض الرموز الغربية التى تكاد تعبر عن جزء من الرداء الخارجي للوجود السياسى الاوربى . اى متابعة حقيقية للمنطق الاسلامى من خلال الكليات والجزئيات لاكتشاف جوهر تلك الحضارة ثم نقله لربطه بالعالم المعاصر لا وجود لها . أيضا جمال الافغانى والشيخ محمد عبده ، اقتصر كلاهما على الدعوة الى مفاهيم مجردة تكاد تعكس نوعا من الشعارات الحركية ودون الحديث عن المحاولات السطحية التى عبرت عنها بعض القدرات المحلية فى سعيها نحو ارضاء حاكم معين أو الاستجابة الى هدف مؤقت . ولنتذكر الشيخ على عبد الرازق على سبيل المثال . ولعل خير دليل يؤكد هذه الملاحظة أن حركة الاخوان المسلمين عندما جاءت تخالف التقاليد السائدة وتعود بالحركة السياسية الى التراث الاسلامى الحقيقى حيث التعامل مع السلطة هو التزام دينى وحيث محور الحركة السياسية هو وظيفة عقائدية تنبع وتتحدد بجوهر الدعوة الاسلامية ، لم تستطع تلك الحركة أى حركة الاخوان المسلمين ان تصوغ اطارا فكريا يستمد مصادره من ذلك التراث ليعبر عن واقع العصر الذى تتعامل الحركة معه أى الربع الثانى من القرن العشرين والتى ماكانت تستطيع أن تؤثر فيه دون أن تتفاعل به .

ان التعامل بين الحضارات رغم أن هذا ليس موضع التحليل فى جزئياته ، يملك مسالكه المتعددة . هناك أولا الاستيعاب الفكرى للخبرة ولنتذكر على سبيل المثال غزو مفاهيم الحرية والاخاء والمساواة خارج فرنسا ومع تحركات ووقع أقدام الجيوش الفرنسية . ثم هناك التجريد المثالى للتراث عندما ننطلق فى التعامل عبر الخبرات التاريخية المتلاحقة بحيث نتخطى فترات زمنية معينة ونخلق الترابط مع المصادر الاولى . حدث ذلك فى علاقة حضارة عصر النهضة بالتراث اليونانى كما سبق ورأينا . ولكن هناك أيضا استقبال التركيب النظامى للخبرة كما غرفته المجتمعات العربية بصدد التقنينات الفرنسية . فى جميع هذه النماذج الخطورة الحقيقية هى حيث يترتب على التعامل الاستحواذ المطلق بما يفرضه من تبعية . تبرز هذه الملاحظات واضحة لوقارنا حركة الاخوان المسلمين بحركات الكاثوليكية السياسة المعاصرة . وتزداد أكثر وضوحا لوقارنا عملية استقبال القوانين الفرنسية فى العالم العربى بمثيلتها فى المجتمع الجرمانى . بينما نهض الفكر الالمانى رافضا القوانين الفرنسية بل ومحطما اسطورة الحضارة الفرنسية على يد فيشت وسافينى ، وقف الفكر العربى مصفقا ومهللا تارة ساجدا ومسبحا تارة أخرى . ان جوهر التعامل الذى كان يجب ان يسيطر على المجتمع العربى خلال تلك الفترة كان يجب ان يجمع بين نموذج التعامل الحضارى الاوربى فى علاقة حضارة عصر النهضة بالحضارة اليونانية ونموذج التعامل الجرمانى فى تعامله مع حضارة الثورة الفرنسية : الأول حيث التجريد المثالى للتراث الذى كان يعنى ربط الماضى البعيد للواقع الاسلامى بالحاضر القريب للعالم العربى ، والثانى حيث التجريد المثالى للتراث الغربى بما يعنيه ذلك من استقبال المبادىء والقيم دون الاستحواذ المطلق بما يفرض من تبعية ومسخ للذاتية القومية .

(رابعا) ثم يأتى عامل أخير يزيد من تأكيد هذه النظرة العامة وهو أن بعض الحضارات الشرقية حقيقة لم يقدر لها أى ايناع فكرى فى أبعاده السياسية . ولنتذكر بصفة خاصة الحضارة الفرعونية والحضارة الفارسية بل وكذلك الحضارة التركية . جميعها نماذج ترتبط فى التصور الاوربى بشكل أو بآخر بالحضارة العربية . ورغم أن الحضارات الثلاث الاولى تربطها فكرة النظم السياسية الاوتوقراطية الا انها أيضا تتشابه فى ظاهرة اختفاء القدرات الخلاقة فى التحليل السياسى . ولعل الامر الذى يدعو الى الدهشة والتساؤل : هذه الحضارات عرفت نظما ادارية متقدمة ووضعت قواعد مثالية فى تنظيم المرافق العامة وعبرت عن تقدم تكنولوجى لا موضع للمناقشة فى رفاهيته ورغم ذلك فان الفكر السياسى لا موضع له ولا وجود له فى تقاليدها ليس فقط بمعنى الدراسة النظامية لحقوق المواطن ازاءالسلطة بل وحتى بمعنى تفسير التزام المواطن بالخضوع للسلطة فى اطار متكامل من التأصيل والتبرير الفكرى . هذه الحضارات ــ وبصفة خاصة الأولى ــ التى وصلت الى أقصى مظاهر التقدم لم تترك أيا منها آثارا فكرية تماثل أو تقترب ولو من بعيد بذلك الذى تركته التقاليد الهندية أو الذى قدمته الحكمة الصينية .

ولكن منذ الانتفاضات القومية وحركات الانبعاث القومى والتحرر من الاستعمار الأوربى عقب الحرب العالمية الثانية، كيف نفسر استمرار تلك التقاليد الاولى فى حالة التجهيل بالتراث بل وعدم الاقتناع به ؟ ليس هذا موضع التحليل فى فساد التقاليد المحلية المتعلقة بالتحليل السياسى وليس هذا موضع المقارنة بين علمية واضحة فى نطاق التراث القانونى وغوغائية لا تقل وضوحا فى ميادين الثقافة السياسية . لكن السؤال الذى طرحناه ولابد ان تجيب عليه : لماذا علماء التحليل السياسى فى العالم العربى حتى هذه اللحظة لم يواجهوا أو يتعرضوا للتراث السياسى الاسلامى فى أى بعد من أبعاده ؟ ان الصمت المطبق بهذا الخصوص لابد وان يدعو الى الحيرة : فكر اسلامى سياسى لا موضع له فى نطاق الدراسة العلمية لتطور الفكر السياسى بل ومجرد اثارته يصير دلالة على الرجعية

والجمود . خبرة نظامية مرفوضة مقدما : أليست علامة على التخلف ؟ متابعة حركية تصير نوعا من السرد للوقائع دون اى معايشة لتحليل معنى ودلالة الحركة من منطلق التجريد والتنظير للعلاقة بين المتغيرات . وتصير هذه الدلالات أكثر وضوحا عندما نذكر أن التاريخ لم يعرف حركة ابناع قومى وانبعاث حضارى وكما سبق وذكرنا وكررنا دون العودة الى الاصول . ويجب ان نعترف رغم جميع الاخطاء ان ما تعيشه المنطقة العربية منذ قرابة ربع قرن هو انبعاث قومى : جمال عبد الناصر ، الرئيس بومدين ، بل والملك فيصل ليست الا نماذج متفرقة من منطلقات ومن تصورات عقائدية متباينة الا انها جميعها تربطها فكرة الايمان بالوظيفة الحضارية للمجتمع العربى . فلماذا هذا التجاهل وهذا الصمت المحير ؟

مما لا شك فيه ان الاجابة على هذا السؤال تفرض قسطا من الوضعية والحياد وتجنب العاطفية فى تحليل المواقف . علينا ان نعترف أولا بان هناك مجموعة معينة من الصعوبات كان لابد من اجتيازها لامكانية خلق ذلك الاهتمام بالتراث الاسلامى . رأينا فى موضع آخر أن التراث الاسلامى للتعامل معه لابد من امتلاك أدوات معينة . على انه الى جانب ذلك فهناك مستلزمات التصدى للتراث لايملكها علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر . فالترابط بين الثقافة السياسية والتراث الدينى فى الحضارة الاسلامية من جانب وطبيعة الوظيفة الحضارية للمجتمع الاسلامى من جانب آخر تمثل عقبات أساسية لا يستطيع علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر ان يتخطوها . لماذا ؟ لأن هؤلاء ليسوا الا مجموعة من الدخلاء على الثقافة العلمية خلقتهم الظروف ليزدان بهم النظام السياسى . علينا ان نعترف بأن القيادات السياسية فى العالم العربى لا تملك القدرة على الفهم الحقيقى ولا تملك الرغبة فى التعامل مع العلماء . وأكثر الميادين تأثرا بهذا الوضع المختل هو ميدان الثقافة السياسية . أن أولئك الذين يصفون انفسهم بأنهم متخصصون فى علم السياسة ليسوا الا نماذج ممسوخة وهم غير قادرين على فهم اى تراث سياسى ، وصلوا من خلال طرق مشبوهة ، ثقافتهم خليط غير متخصص ، وظيفتهم لعبة النظم القائمة . وهكذا تفاقم الوضع الذى سبق ورأيناه خلال الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية وأثناء فترات الاستعمار الاوربى . رغم كل مايمكن ان توصف به حركات الاستشراق من سوء نية ورغبة متعمدة فى التشويه الا انها كانت تنبعث من اعتبارات علمية ووضعية حقيقية . ولكن ماأصاب عالمنا المعاصر لايمكن ان يوصف الا بانه منزلق خطير نحو خلق ضباب كثيف يغلف كل مايمكن ان يرتبط بالمعرفة بالتراث سواء فى قوته أو ضعفه . واذا كان الاستشراق قد مكن القيادات الاوربية أن تعرف حقيقة مسالك التعامل مع الشخصية العربية ، فان الاوضاع الحالية لما يسمى بالثقافة الامريكية وتأثيراتها السيئة على تقاليد التحليل السياسى فى العالم العربى أدت وسوف تؤدى الى التجهيل الكلى الكامل لكل ماله صلة بالتراث السياسى . ويمكن القول دون الدخول فى تفاصيل بان من يتولى الاستمرارية العلمية لتقاليد الاستشراق فى هذه اللحظة هى المدارس الصهيونية فى داخل الجامعات ومراكز البحوث الاسرائيلية . وهكذا لو استمرت الاوضاع التى نعيشها كما هى عليه فان النتيجة سوف تكون ثابتة : تعميق عدم فهم العالم العربى من الجانب الامريكى ، زيادة القطيعة بين الواقع العربى المعاصر والتراث السياسى الاسلامى ، فهم أكثر نضجا وأكثر علمية بطبيعة الشخصية العربية من الجانب الصهيونى . فهل قدرت القيادات المسئولة هذه النتائج ؟

السؤال الذى طرحناه لايزال دون اجابة كافية . لماذا يزداد التجهيل الثابت بالتراث السياسى الاسلامى ؟ ولماذا علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر لا يملكون القدرة على فهم تراثنا الاسلامى ؟

مجموعة من المتغيرات الجانبية الى جوار ذلك الذى سبق وذكرناه جاءت لتزيد وتدعم من هذا الوضع الذى لايمكن الدفاع عنه :

(أولا) التعامل الفكرى لعلماء السياسة فى الوطن العربى انما تم فى أغلب الاحيان مع الثقافة الامريكية وتقاليد القارة الجديدة . وهذه تملك نظرية ثابتة أساسها توظيف التعليم الجامعى أداة لخلق الاعوان والانصار وبؤر التجاذب حيث تصير العناصر القومية بمثابة طابور خامس فكرى للامبراطورية الجديدة . ولتحقق ذلك لابد من أن تضعف من الانتماء القومى وتدعم الترابط المصلحى . أدواتها بهذا الشأن عديدة يعرفها كل من تعرض لدراسة ظاهرة التسميم السياسى .

(ثانيا) أضف الى ذلك ان الجامعات الامريكية تعكس وضعا حضاريا لمجتمع لا تاريخ له . مجتمعات القارة الجديدة بصفة عامة بل ولاتزال حتى هذه اللحظة كما هو واضح فى المجتمع الكندى ، لم يقدر لها التكامل القومى الا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية . تاريخ محدود من حيث البعد الزمنى ، تقاليد قومية لا وجود لها ، جامعات لا تؤدى وظيفة حضارية : فى مثل هذا الاطار يكون من العبث تصور الحديث عن تراث سياسى . حتى أن التدريس لتاريخ الفكر السياسى ذاته يصير موضع المناقشة فى كليات العلوم السياسية فى بعض الجامعات الأمريكية بل وأشهرها .

فى السلطات فانها فهمت التركيب النظامى للسلطة من منطلق تصـــوراتها الذاتية

(ثالثا) ثم يأتى متغير ثالث يزيد من ضخامة هذين المتغيرين السابقين وهو طبيعة مراكز دراسات الشرق الأوسط المنتشرة فى القارة الجديدة . أسباب معينة أدت الى أن تلك المراكز هى امتداد فى حقيقة الامر لوظيفة الدعوة الصهيونية فى المجتمع الامريكى . فالمعرفة باللغة العربية تكاد تكون نادرة أو شاذة فى الواقع الامريكى . وأغلب علماء أقسام العلوم السياسية بالمعنى الضيق لا أهتمام لهم بالعالم العربى . ولعل أحد أسباب ذلك أنهم فى غالبيتهم العظمى مهاجرين من القارة الاوربية يكادون يعيشون بمعزل عن الاحداث متفرغين الى التنظيرات المجردة . ودعاة الحركة الصهيونية استطاعوا أن يتغلغلوا فى مراكز دراسات الشرق الأوسط . النتيجة الطبيعية أن أضحت تلك المراكز فى لحظة معينة هى المصدر الوحيد للمعرفة بالعالم العربى من جانب القيادات الامريكية . رغم ان هذا الوضع قد بدأ يخف نسبيا فى الفترة الاخيرة نتيجة للهجرة الفلسطينية الى العالم الجديد وبصفة خاصة فى الجامعات المنتشرة فى الجنوب الامريكى حيث العناصر الملونة قادرة على ان تصل فى حدود معينة الى مراكز البحوث والجامعات الا أن هذا الوضع لايزال يسيطر على جميع المراكز الهامة المتحكمة فى الثقافة الامريكية . ولعله من نافلة القول أن نذكر بأن علماءنا ليسوا الا أبواقا تردد بطريق أو بآخر ما تقدمه تلك المراكز من معلومات .

ترى هل نفهم لماذا لا نستطيع ان ننتظر من هؤلاء المتخصصين القدرة على فهم أى تراث سياسى اسلامى أو غير اسلامى ؟ ترى هل نفهم لماذا ونحن نعلنها بصراحة ، نحن لا نتجه الى هؤلاء ولا يعنينا منهم سوى الصمت بل ونحن نعلم مسبقا أن الاجيال الجديدة التى خلقوها فى جامعاتنا ولفترة غير قصيرة لن تحمل أى بارقة من الامل ؟

قد يبدو هذا القول من جانبنا يتضمن الكثير من التشاؤم . ولكن لماذا لا نصف الأشياء بأسمائها الحقيقية ؟

ممالاشك فيه أن الصورة المترسبة فى الاذهان عن أن علم السياسة فى التقاليد الامريكية يمثل أقصى صور التقدم فى العالم المعاصر هى حقيقة تتضمن قسطا كبيرا من الصحة على أن علينا أن نفهم الدلالة الحقيقية لمعنى ذلك وان نحدد هذا التقدم فى اطاره الحقيقى :

(أ) التقدم فى علم السياسة فى التقاليد الامريكية يدور حول استخدام أساليب منهاجية تجريبية ولا يتعدى ذلك . فالالتجاء الى الاساليب الكمية والاستناد الى لغة الارقام هو تقليد وضعت أصوله المدرسة السلوكية ، استقبلته تقاليد التحليل الاجتماعى فى القارة الجديدة ابتداء من الاصول التى قدمتها المدرسة الفرنسية من جانب وابحاث بافلوف الروسى من جانب آخر ومنطق داروين من جانب ثالث . ثم جاءت ظروف عملية فضخمت وهيأت المناخ اللازم والصالح لتطبيق هذه الاساليب على نطاق واسع فى التحليل السياسى . ليس هذا موضع المناقشة فى جدوى هذه المنهاجية بصدد تحليل سلوك مركب تغلفه الجوانب العاطفية والشحنات الانفعالية . ولكن الذى يعنينا أن نتذكر ان هذه المنهاجية هى وحدها علامة التقدم فى التقاليد الامريكية ومن ثم فكل ماله صلة بالتنظير أو ببناء الاطار الفلسفى للتعامل مع الوجود السياسى لا موضع حقيقى له فى تلك المدرسة . بل ولا تعرفه تلك التقاليد الا نسبيا وفى حدود ضيقة تكاد تجعل منه كما مهملا .

(ب) أضف الى ذلك أنه حتى فيما يتعلق بالنواحى المنهاجية فان الفقه الامريكى لم يستطع حتى هذه اللحظة سوى أن يطبق المنهاجية التقليدية لعلم الاجتماع وللاساليب المتداولة فى التحليل الاجتماعى على ظاهرة تابى الا أن ترفض مثل هذه المنهاجية أو على الاقل هى فى حاجة الى أقلمة وتطويع ووضع قواعد للتعامل مع الظاهرة تنبع من طبيعتها وتعبر عن خصائصها . كيف نتصور تطبيق قواعد فهم السلوك الفردى المعتاد كتفضيل نوع معين من أنواع الملابس أو الطعام على نوع آخر لاكتشاف حقيقة السلوك القيادى أو السلوك الثورى ؟ ان علم السلوك يعلن عن فشل أو يقيد نجاحه ازاء السلوك الجنسى لانه بطبيعته المركبة والمتعددة الطبقات يأبى أن يخضع لقواعد واحدة ومشتركة فكيف بنا ازاء السلوك السياسى وبصفة خاصة السلوك القيادى الذى يمثل الاستثناء والذى يكاد يصير حيث كل تطبيق من تطبيقاته يعبر عن حالة متميزة ؟ والخلاصة أن علم السياسة الامريكى له بعض نواحى قوته ولكن تلك النواحى دائما نسبية وهى بطبيعتها فضلا عن أنها لم تتكامل بعد لا أهمية لها بخصوص تحليل التراث .

(جـ) فاذا تركنا هذه النواحى التنظيرية المطلقة وتناولنا علم السياسة الامريكى فى واقعه وتعامله اليومى مع المواقف والاحداث لكان علينا أن نسلم بحقيقة أخرى مزدوجة : من جانب فان علم السياسة والثقافة السياسية فى المجتمع الامريكى أضحت توظف لخدمة الاستعمار الامريكى ونشر النفوذ الامريكى . واذا كانت التقاليد السياسية الامريكية لم تستطع بعد أن ترقى الى مرتبة التكامل فان هذا لا يمنع من أن نلحظ كيف أن قواعد تعامل السياسة الامريكية الخارجية وقد انتفعت بالخبرات السابقة الانجليزية والفرنسية والنازية ، وقد امتلكت عناصر القوة المادية وفتوة الشباب ، قد نجحت فى أن تفهم ولو

وتقاليدها المتميزة . ودون أن ندخل فى التفاصيل نستطيع بايجاز أن نحدد هــذا

فى قسط معين خير أسـاليب التعامل لتطويع الشـــعوب المغلوبة من خلال اعادة تشكل الطـابع القومى من جانب والتسميم السياسى من جانب آخر وخلق بؤر التجـاذب الفـكرية والمصـلحية من جانب ثالث . هى فهمت تلك الشعوب بفضـــل التقاليد التى قدمتها الخبرة الانجلو سكسونية . وهى استغلت التجربة النازية بل وعلمـــاء التوجيه السياسى الذين صقلتهم تلك الخبرة فى جعـــل المنطلق المعنـوى أحد أدوات تحطيم الذات القوميـــة .

لا يعنينا التفصيل بذلك الخصوص ولكن الذى يجب أن نضعه فى الاعتبار كيف أن هـــذه السياســـة تجعل معالجة التراث أمرا شاقا ومعقدا . وتجعل العقبات ليس مصدرها العـدو الاجنبى ولكن الادوات القوميـــة التى طوعت أو سممت فاصبحت سواء بلا وعى أو بارادة صريحة تقف من ذلك الاحياء موقف العداوة والتربص . ولعل مما يزيد من خطورة هذه الناحية طبيعة المثقف العربى . أحد خصائص طابعنا العربى المعـــاصر هو الاندفاع بلا وعى والتمسك بالرأى الى حد المهاترة ودون استثناء المتخصص فى هـذا الخصوص : انه لا يعرف الاعتدال ولا يتقبل التواضع وان قدر له أن يساير اتجاها أو ينقل رأيا صار وقد أضحى مؤمنا بان العـدول عن هـذا الرأى أو الاعتراف بالخطأ فى ذلك الاتجاه يعنى انتقاصا للكرامة وتحقيرا للهيبة وامتهانا للشخصية .

(د) وهكذا يتعين علينا أن نطرح بهذا الخصـــوص مشكلة أساسية تتعانق بداخلها اعتبـارات علمية بأخرى لا صلة لها بالتحليل العلمى : كيف نوفق فى خلق أساليب الحصانة الذاتية ؟ علم الســـياسة الامريكى به ما له وما عليه . ولا أحـد يستطيع أن ينكر عناصر التقـــدم ومظاهر التخلف . ولكن هناك الى جوار ذلك فريق من أبنائنا وقد صنعته الظروف التى عاشتها المنطقـة خلال الفترة الاخيرة فأضحى بحكم خصائصه — والتى لا تشرف أى مجتمع ذى كرامة ورجولة — مما يســهل عملية الغـزو لاستقبال لا فقط الصالح بل والطالح . أو بعبارة أخرى لقد أضـحت تربتنا خصـبة للتعامل مـع ذلك المـوقف لا لصالحنا ولكن لصالح الاستعمار الجديد . فمـــا هى أدوات خلق الحصانة الذاتية والقـدرة على الدفاع عن الهوية القومية ازاء مثل هذا الموقف ؟ سؤال آن الاوان لان يطرحه كل مفكر وكل مثقف عربى بل وكل مسئول عن التعامل السياسى فى الداخل والخارج . رغم ذلك فان أية محاولة حقيقية وجادة للاجابة على هذا السؤال لم يقـدر لها بعد التكامل . بل ويخيل أن هنـــاك أدوات محلية وظيفتها تخريب أية محاولة لمواجهة هـذا الموقف . وهنا تبرز أهمية دراســـة التراث كأحـد أدوات ضبط هـــذا الفيضان الاغراقى والدعائى . لا فقط التراث الاسلامى بل وكل تراث وأى تراث . ان النجاح او الفشل فى نماذجنا التاريخية لا يمكن الا ان يقدم دلالته وان يصير بهذا المعنى وسيلة للتقييم والحكم أيضا على الحاضر .

(هـ) ويزيد من خطورة هذه الناحية ويسهل منها فى آن واحد : نظـام القيـم الحضـارى الذى يميز التراث الاسلامى . بينما هذا النظام للقيم يقف من نظام القيم الامريكية — مع التسليم بأن الممارسة الامريكية استطاعت أن تبنى نظاما متكاملا مستقلا للقيم — موقف التعـــارض والتناقض ، كل منها يأبى الا عـدم التجانس مع الاخـر ، وذلك فى نفس اللحظة التى تجد فيها نظام القيم الاسلامية قابل على أن يتقابل ولو فى قسط معين وأن يتعايش ولو بدرجة معينة مع نظام القيم الغربية النابعة من التقاليد الكاثوليكية الاوربية .

(و) اذا اقتصرنا على بلورة هذه المفاهيم فى عملية احياء التراث وربطنا بين هذه الملاحظات وجوهر التعامل مع الخبرة التاريخية لكان علينا أن نسجل ملحوظة أخيرة يثيرها اصطلاح بدأ يتردد فى الفقه الامريكى المعاصر بثبات ووضوح : الثقافة السياسية . قبل أن نطرح هذه الناحية من حيث علاقتها بالتراث علينا أن نتذكر أن ما نقصـــده بالفكر الامريكى فى هذا المجال هو الفقه المعد للغزو المعنوى للمجتمعات المتخلفة . فلاول مرة فى تاريخ الانسانية نستطيع أن نميز فى الفقه السياسى بين نوعين : أحدهما علمى والآخر ديماجوجى . رغم أن هـــذا التقليـــد نبع من الخبرة الصهيونية الا أنه اليوم أضحى أحد علامات الفكر الامريكى ولا يستطيع أن يلمسه وبصعوبة الا العالم المحنك الذى عايش تلك التيارات ولمس حقيقتها . والنموذج الواضح لهذه المأساة التى يعيشها عـلم السياسة الامريكى يرتبط بالشرق الاوسط . ان كل من تعامل مع الجامعات الامريكية لمس القطيعة الحقيقيـة بل والمطلقة بين أقســام العلوم السياســية ومراكز أبحاث دراســات الشرق الاوسـط .

ليست المشكلة تتبلور حول التنـــافس الاكاديمى والغيرة العلمية ولكنها تنبع من احتقار صامت من جانب وعمالة مهنية من جانب آخـر . مشاكل لا تعنينا لو لم تكن لهـا انعكاساتها الفكرية والعلمية ولو لم تكن أرضـــنا رخوة قابلة لان تتعامل دون ارادة مع أى ريح تهب علينـــا من الخارج . عودة الى مشكلة ما يسمى بالثقافة السياسية نجد أن هـــذا الاصطلاح دفع به فى الستينات تحت تأثير هدف معين : تحويل القوى القومية الاهتمـــام بالحاضر والغاء علاقة الترابط والتماسك والاستمرارية مع الماضى. ما المقصود بكلمة الثقافة السياسية ؟ فلنستمع الى بعض

التصور من منطلقين أساسيين . من جانب التفرقة بين السلطة المؤسسة والسلطات

التعريفات . يقول فربا بأن الثقافة السياسية تتكون من « نظام المعتقدات التجريبية والرموز المعبرة والقيم التى تحدد الموقف حيث الحركة السياسية تشكل تعاملا » . هذا التعريف فى حقيقة الامر ليس الا امتدادا لمفاهيم الموند والتى أساسها أن كل نظام سياسى يتجسد فى نموذج معين من نماذج التعامل مع الحركة السياسية . ولو أردنا أن نبلور هذه المفاهيم حول صياغة مبسطة لاستطعنا أن نترجم ذلك بأن الثقافة السياسية يقصد بها تلك المفاهيم السائدة فى المجتمع حول أساليب التعامل مع السلطة . وهكذا يصير مفهوم الثقافة السياسية وقد انطلق من عناصر فكرية ثلاثة : المشاركة حيث أن كل جماعة سياسية لابد وأن تنطوى على قسط معين أو درجة معينة من المشاركة ، ثانيا التوزيع الرقمى بمعنى أن الغالبية العظمى فى مجتمع سياسى تعبر عن ملامح ذلك المجتمع لا فقط سلوكيا بل وكذلك ثقافيا ثم أخيرا فان محور التحليل السياسى هو الوضع القائم حيث يختفى كل ما عدا ذلك فى بوتقة التعامل اليومى . الثقافة السياسية بهذا المعنى ترجمة للرأى العام أو اذا شئنا للسلوك الادراكى حيث تصير المفاهيم السائدة وبغض النظر عن مستويات تعاملها مع الواقع هى منطلق اكتشاف الخصائص المعنوية للمجتمع السياسى . حقيقة علمية لا موضع للمناقشة فى صحتها ولكنها طوعت وحرفت فاذا بها منطلق لعمل دعائى وفى سبيل تحقيق هذا الهدف أضفى عليها ما لا يعبر عن حقيقتها . الحقيقة العلمية هى أن علم السياسة تحليل للواقع والقائم لا يعنيه التاريخ فى ذاته أو لذاته . أحد عناصر الحقيقة القائمة هو الفرد العادى ، المواطن لانه هو الخلية النهائية التى منها يتكون الوجود السياسى واليها ينتهى مصير الحركة السياسية . ولكن هذه الحقيقة العلمية لا يجوز أن تقتطع : فاذا كان التاريخ لا يعنينا فى ذاته ولذاته فهو عنصر من عناصر الواقع والقائم ومنه وبه نستطيع أن نفهم الوضع المعاصر . والمواطن هو الذرة النهائية للوجود السياسى ولكنه ليس الوجود السياسى ، انه الظاهرة السياسية على المستوى الجزئى والميكرو وليس الظاهرة السياسية فى حقيقتها وتكاملها لان هذه أساسا لا يمكن فهمها الا على المستوى الكلى والمكرو . الحقيقة العلمية التى تدور حول المفاهيم السائدة والمدركات تم تطويعها فاذا بها منطلق لتدعيم فكرة مثالية الاسلوب الامريكى للتعامل وتشجيع الابتعاد وعدم الاهتمام بالتراث التاريخى . ثم يكمل هذا الاطار العام بوصف هذه الحقيقة التى لا تعدو أن تكون ترجمة لخصائص ما تعود الفكر أن يسميه بخصائص الطابع القومى بكلمة « ثقافة سياسية » . أين تصور فلاح مصرى أو عامل زراعى فى أمريكا اللاتينية أو فقير هندى لمن يمارس السلطة أى للحاكم من كلمة الثقافة السياسية ؟ هل امتهنت هذه الكلمة لتصير تعبيرا عن المدركات الجماعية السائدة التى قد ترتفع الى مستوى العلم ، وهو نادرا ما يحدث ، وقد تنخفض فاذا بها مجموعة من الخزعبلات والمفاهيم الفطرية ؟ وألا يعنى ذلك أن أمهات الفلسفة السياسية تصير ولا موضع لها فى نطاق ما يجب أن يفهم فى نطاق كلمة الثقافة السياسية ؟ قد يقال بانه خلاف حول اصطلاح ، وهنا تظهر بوضوح براعة التكتيك الدعائى : التسلل من خلال المفاهيم السائدة التى تعودت التقاليد أن تضفى عليها درجة معينة من الاحترام لترسيب مدركات معينة لابد وأن تقود الى مجموعة مواقف هى التى تسعى اليها الحركة الدعائية .

ما كان يعنينا أن نتعرض لمفهوم الثقافة السياسية كما يطرحه الفكر الدعائى الامريكى فى هذا المجال لو لم يكن مرتبطا بعملية الاحياء للتراث القومى السياسى فى بعض جزئياته : من جانب تشجيع المفهوم الامريكى للثقافة السياسية يتضمن ان لم يكن الغاءا فعلى الاقل تقييدا لاهمية ودلالة الوظيفة الخلاقة للعودة للتراث وبصفة خاصة فيما يتعلق بفهم الواقع المعاصر . ونحن قد انطلقنا فى تحليلاتنا من منهاجية تقوم على أسس عكسية بل ومتناقضة مع مثل هذا التصور . فى موضع آخر عندما تناولنا تحليل مشكلة النظام السياسى فى المجتمع العربى وجدنا أن محور فهم ذلك النظام لا يمكن أن ينبع الا من الوعى الجماعى التاريخى . رغم ذلك فان المفهوم الامريكى للثقافة السياسية وهو فى حقيقة الامر استيعاب للمدرسة السلوكية كما طرحها العالم الامريكى الاشهر مريام فى مؤلفه المعروف والتقليدى : civic culture : عندما لم يكن الفقه قد طوع بعد فى بعض جوانبه فى خدمة الامبراطورية الجديدة قد قادنا الى فرض الاهتمام أيضا فى التراث الاسلامى بما أسميناه بالمدركات والمفاهيم السائدة . وقد كان هذا سببا فى اهتمامنا الذى لمسه القارىء فى أكثر من موضع واحد بمصادر الفكر السياسى الاسلامى غير تلك المصادر التقليدية التى تعود علماء التراث أن يحيلوا عليها . اهتمامنا بالخطب والرسائل والكتب الموسوعية لم يكن الا نتيجة لهذا المفهوم الواسع لكلمة الثقافة السياسية . الوثيقة التى نحللها أى كتاب سلوك المالك هى نموذج يعكس من جانب مدركات سائدة ومن جانب آخر فلسفة وتصور للمثالية الذاتية ولو من منطلق تفكير سياسى لا يمثل النبوغ ولكنه يملك القوة والفاعلية التى فرضتها ثقة الحاكم فى شخص من طلب اليه أن يسجل قواعد الحكمة السياسية .

المؤسسة : الأولى مطلقة ازلية دينية يقف ازاءها الفرد ايا كان موضعه موقف الخضوع والخنوع . انها السلطة التى وضعت اصول تنظيم العلاقات الفردية والجماعية فى الأمة المسلمة . اما غن السلطات المؤسسة التى تجمعت فى يد واحدة فى بداية التاريخ الاسلامى وبصفة عامة حتى نهاية عهد عمر بن الخطاب ثم راحت تتوزع تدريجيا ازاء التطورات المتلاحقة المتعاقبة التى فرضها التغير الكمى والكيفى للمجتمع الاسلامى فهى ثلاث : الأولى سلطة «الاختيار» وهى مجموعة الاختصاصات التى تتجمع فى شخص الخليفة . والثانية سلطة « الافتاء » وهى وظيفة العلماء . والثالثة سلطة « القضاء » والتى تعنى تطبيق الشريعة الاسلامية كما فسرها واصل قواعدها واستخرج احكامها فريق العلماء . وقد يبدو ان كلمة الاختيار جديدة على التقاليد الاسلامية والتى هى فى واقع الأمر تمثل اليوم عصب النظرية السياسية فى تقاليدها المعاصرة : من المعلوم ان السلطة السياسية هى أساسا عملية الاختيار بمعنى تفضيل حل على آخر او تقديم بديل ازاء بدائل اخرى بما يفرضه الواقع والموقف . ولكن العودة الى الأصول الاسلامية يفصح بصراحة عن أن الحاكم أو الخليفة ان هو الا تعبير عن سلطة الاختيار . يقول الماوردى بهذا الخصوص « أما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : العداله الجامعة ، العلم الذى يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة ، الرأى والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للامامة اصلح » . اهل الاختيار بعبارة اخرى هم اولئك الذين يقولون كلمتهم فيما يتعلق بتنصيب الامام أى الخليفة (١) . ويضيف العالم المذكور : « الامامة تنعقد من وجهين : احدهما باختيار اهل العقد والحل ، والثانى بعهد الامام ... » وهكذا مفهوم الاختيار ، جوهر التعامل السياسى ، هو أحد العناصر الأساسية فى التصور الاسلامى للسلطة . سلطة الاختيار تصير بهذا المعنى مصدرا للخلافة من جانب ومن جانب آخر المحور الذى تتمركز حوله اختصاصات الخليفة عقب ان يكتسب الشرعية ويصير من حقه أن يتولى عملية القيادة . هذه الحقيقة تفسر ايضا ناحية أخرى والتى منها ينبع المبدأ الثانى الذى يسيطر على العلاقة بين السلطة الحاكمة والطبقات المحكومة . هذا المبدا هو ايضا الذى يفسر كيف ان تقريب النظام الاسلامى من الكليات الغربية ووصفه بأنه نظام اوتوقراطى او نظام غير نيابى انما يعكس عدم قدرة على فهم طبيعة وجوهر النموذج الاسلامى للممارسة السياسية (٢) . فالنظام ،

المصادر بخصوص مجموعة المشاكل التى أثرناها فى هذا التعليق عديدة لا حصر لها . نحيل فقط على بعض الاسماء التى أثرناها فى سياق عرضنا لمختلف ابعاد الموضوع: MYRDAL, Value in social theory, 1962, p. 119; VERBA, Civic culture, 1965, p. 1; PYE, VERBA, Political Culture and political development, 1965, p. 52; ALMOND, COLEMAN, The politics of the developing areas, 1960, p. 45.

(١) الماوردى ، الاحكام السلطانية ، م.س.ذ. ، ص ٦.

(٢) طبيعة النظام الاسلامى ، هل هو أوتوقراطى أم ديموقراطى أم غير ذلك من الاوصاف التى تعود أن يطلقها من يصفون أنفسهم بأنهم علماء للسياسة لدينا من خلال نقل المفاهيم الغربية تثار بخصوص أكثر من مشكلة واحدة. فمن جانب تقييم النظام وتحديد خصائصه فى اطار التنظير العام للنماذج الحكومية ، ومن جانب آخر استبعاد أو تقبل النموذج بوصف كونه يعبر عن التقدم المعاصر للمكتسبات الديموقراطية من عدمه . وقد جاءت الاعوام الاخيرة لتضيف الى ذلك مفهوما جديدا أكثر مدعاة للخلط والاضطراب وهو ما يسميه الفقه الامريكى بالتنمية السياسية . لقد استبعدنا كلية من تحليلنا هذا الاصطلاح الاخر . انظر تفاصيل أخرى فى حامد ربيع ، الابعاد الدولية للمشاكل الانمائية فى العالم العربى ، معهدالبحوث والدراسات العربية ، ندوة المشاكل الانمائية فى العالم العربى ، يناير ١٩٧٨ ، ص ٣١ وما بعدها .

والواقع أن تحليل ما سوف نسميه عصرية المبادىء =

الاسلامى يقوم على مبدأ التوازن . سوف نرى فيما بعد انه يجعل الاعتدال والتوفيق

السياسية الاسلامية والذى سوف نعود اليها فيما بعد لابد وان يطرح على القارىء مجموعة من التساؤلات تقود منطقيا الى ما سبق وصدرنا به هذا المؤلف عندما تحدثنا عن أن أحد ما يعاب على النموذج الاسلامى للممارسة هو اختفاء مفهوم التصويت كاداة من أدوات التعامل مع السلطة بما يعنيه ذلك من تأكيد طابع عدم الديمقراطية فى التراث الاسلامى . واذ نعلن بصراحة وفى أكثر من موضع واحد أن الديمقراطية هى القيمة العليا فى أى نظام للقيم وانها تمثل المحور الاساسى والثابت لاية مثالية سياسية فكيف تفسير هذا التناقض بين نظام فكرى يجعل من الديمقراطية جوهر الوجود السياسى ونموذج حضارى يأبى الا أن يلغى المفهوم الديمقراطى من التعامل ؟

لا نريد أن نلقى بنا فى متاهات المناقشات والمهاترات التى تعود من يتناول هذه المشاكل المعقدة أن يلجأ اليها تدعيما أو دفاعا عن وجهة نظر معينة ، فلنحاول أن نحدد من منطلق علمى حقيقةما يجب أن نقصده بكلمة الديمقراطية.

قبل أن ندلى بدلونا فى هذا الخصوص علينا أن نتذكر بعض الملاحظات : الملاحظة الاولى تدور حول أن النظرية الديمقراطية كمذهب سياسى لا تزال حتى هذه اللحظة غير قادرة على أن تقدم اطارا متماسكا لتصور التعامل السياسى . البعض يتحدث عن نظريات ديمقراطية والفكر الامريكى يفضل أن يتحدث عما يسميه بالديمقراطية التجريبية . رغم ذلك فاننا نفضل فى تحليل المفهوم الديمقراطى التمييز بين القيم الجماعية والقيم الفردية من جانب ومن جانب آخر فى داخل القيم جماعية كانت أم فردية نفترض التفرقة بين القيم كمبادىء ومثل سياسية وأساليب الممارسة المرتبطة بتحقيق تلك المبادىء والمثالية. واذا كانت أساليب الممارسة فى نطاق القيم الفردية تصير وقد نبعت من الذات الفردية فانها لا يمكن أن تكون الا حضارية فى القيم الجماعية .

وهكذا وخلافا للتقاليد السائدة حتى الآن فى فقه النظرية السياسية ميزنا فى تنظيرنا لنظرية القيم بين أربعة مستويات متصاعدة ومتتابعة :

(أولا) القيمة الجماعية العليا التى تتمركز حول المفهوم الديمقراطى فى أوسع معانيه كمثالية ونموذج للتصور . انه مشاركة وكرامة : مشاركة بمعنى أن تكون للارادة غير الحاكمة موضعها من التأثير فى صنع القرار السياسى بشكل أو بآخر ، والكرامة بمعنى حماية الحد الادنى لانسانية المواطن .

(ثانيا) المستوى الثانى فى ذلك النظام المتكامل للقيم هو أساليب الممارسة . اذا كان المستوى الاول مطلقا يتجرد فاذا به لا يتصدد ولا يقبل الاستثناء ، لانه الخبرة الانسانية فى مراحلها المتعاقبة ، فان المستوى الثانى يتنوع . ان الممارسة تعامل وتصور وكل جماعة لها تقاليدها وحضارتها وكل مرحلة تاريخية لها خصائصها ومتغيراتها ومن ثم فأساليب الممارسة لابد وأن تتنوع تبعا لخصائص كل حضارة ولطبيعة كل مرحلة تاريخية .

(ثالثا) المستوى الثالث ينقلنا الىعالم الفرد والمواطن حيث يصير الحديث عن القيمة الفردية العليا . القيمة الفردية العليا هى ذلك المثل الاعلى الذى لا فقط يتعين على النظام السياسى أن يحققه بل والذى ينتظر المواطن من ذلك النظام السياسى أن يسعى لتحقيقه . المثل الاعلى بمعنى القيمة الفردية العليا والتى تحدد وظيفة النظام السياسى فى علاقته بالمحكوم كفرد ومواطن لابد وأن تعكس مجموعة من المتغيرات : طبيعة الوظيفة الحضارية من جانب ثم طبيعة الوظيفة الاتصالية من جانب آخر الى جوار حقيقة الشخصية الجماعية بما يعنيه ذلك من خصائص للوعى الجماعى . وهنا تأتى الخبرة التاريخية الماضية والموقف الذى تجتازه الجماعة لتتفاعل مع تلك العناصر المختلفة وليتكون من خلاصتها تصور معين يتحكم فى دفع احدى القيم لتصير هى القيمة الفردية العليا .

(رابعا) على أن المثالية السياسية أيضا من منطلق فردى لا يمكن أن تقتصر على قيمة واحدة . القيم عديدة لا حصر لها وكل مثالية سياسية لابد وأن تسعى لان تحتضن أكبر قدر ممكن من المبادىء والمثاليات . ولكن رفع احدى القيم لتصير العليا يسهل عملية التنويع التصاعدى فاذا بالقيم الاخرى مهما تعددت تصير وقد تشكلت وقد أينعت وقد أعيد تطويعها بحيث تتجانس مع ذلك النظام الكلى للقيم فاذا بها قيم تابعة .

هذه المستويات الاربع تفسر مجموعة من الظواهر التى كثيرا ما تقف غامضة ازاء التحليل السياسى .

أولها الخلط بين القيمة الجماعية والقيمة الفردية . ان الديمقراطية كقيمة جماعية ترتبط وتقود الى مفهوم الحرية كقيمة فردية . علاقة الارتباط لا تمنع من التمييز : الديمقراطية هى تعامل مع الظاهرة السياسية علىالمستوى الكلى والمكرو على عكس الحرية التى تنقلنا الى المستوى الجزئى والميكرو . المجتمع الرومانى فى العصر الجمهورى كان يمثل نموذجا مثاليا للديمقراطية السياسية لكنه لا يمكن ان يوصف بانه عرف الحرية فى أوسع معانيها . التطبيق العربى للنموذج الاسلامى حتى لو قبلنا القول بانه لم يعرف الحرية فى التصورات المعاصرة فلا يمكن المناقشة على أنه قام على أساس المفهوم الديمقراطى كقيمة

والمهادنة فلسفة للتعامل ولكنه أيضا يجعل من فكرةالتوازن بين القوىوالاختصاصات

جماعية عليا وثابتة . بل ويمكن القول بان الانسانية لم تعرف نموذجا أكثر ديمقراطية من ذلك النموذج الذىتقدمه لنا فترة حكم الخلفاء الراشدين . ولنتذكر على سبيل المثال ودون دخول فى التفاصيل : فكرة البيعة ، رفض المفهوم الوراثى للممارسة فى السلطة ، اشتراط استمرارية شروط الكفاءة والصلاحية العضوية والعدالة فى الحاكم طيلة ممارسته كشرط لشرعية تلك الممارسة ، الاعتراف بحق الفرد فى المعارضة وابداء الرأى المخالف أيا كان ذلك الرأى ، الشورى فى جميع مراحل وانواع اتخاذ القرار .

المنطلقات الاساسية التى يجب أن نتعامل معها فى اطار التجريد المطلق للمفهوم الديمقراطى والتى لو أبرزناها فى موضعها الصحيح لفهمنا كيف أن النظرة السائدة فى الفقه الغربى والتى تأثر بها الكثير من دعاة التشبه بالتراث الاوربى ، ليبراليا كان أم شيوعيا أم اشتراكيا ، لا تعكس أى فهم علمى للحقيقة التاريخية ، نستطيع أن نحددها فى العناصر التالية :

(أ) الديمقراطية كحقيقة سياسية تتضمن على الاقل مستويات ثلاثة : القيمة الجماعية العليا أى الهدف والمثل السياسى الاعلى أو بعبارة أخرى القيمة الفكرية المجردة وبغض النظر عن تعبيراتها النظامية أو أساليبها العملية أو نجاحها الواقعى من عدمه . قيمة عليا ، مثالية مطلقة ، أخلاقيات سياسية ، تجرد عام : هذه هى خصائصها الحقيقية . وهى بهذا المعنى تمثل جوهر الوجود الانسانى وطبيعة التقدم البشرى ومنجزات الحركة السياسية . لا حضارة دون ديمقراطية ، ولا ديمقراطية دون تقدم بشرى ، ولا كرامة للفرد دون تاسيس للنظام السياسى على مفهوم التعامل الديمقراطى . الديمقراطية بهذا المعنى تصور . ولكن من جانب آخر هناك أدوات الممارسة أى تحويل ذلك المفهوم من حقيقة مجردة الى واقع عملى . مجموعة الادوات النظامية التى تسمح بتحقيق ذلك الهدف وتلك المثالية ، والتى بدورها تصير التعبير الواقعى عن النجاح أو الفشل من جانب النظام السياسى وقد تحدد مكانا وزمانا هى التى تمثل المستوى الثانى للحقيقة الديمقراطية . وهكذا بقدر اطلاقية المستوى الاول بقدر نسبية المستوى الثانى ، بقدر أن المستوى الاول يصير ملك الانسانية ، المستوى الثانى هو تعبير عن نسبية الحضارة وتعدد الخبرة واختلاف أساليب التعامل مع الحقيقة السياسية ، بقدر كون القيم انطلاقة فى التراث الانسانى والمثالية المجردة بقدر الممارسة تقوقع فى عنصرية الوجود السياسى وتنوع المتغيرات الجغرافية والمناخية والعضوية التى لابد بدورها أن تشكل قواعد التعامل . المستوى الثالث ينقلنا من النطاق الجماعى الى النطاق الفردى حيث نستطيع الحديث عن صلاحية الفرد وقدراته ومدركاته المتعلقة بالممارسة الديمقراطية . اذا كان المجتمع السياسى يغلب عليه طابع قومى معين فهذا لا يمنع من أن المجتمع الواحد يملك التضاريس المتعددة بخصوص ذلك الطابع القومى فضلا عن أن الحقيقة البشرية تأبى الا التنوع . المستوى الثقافى ، عنصر السن ، الوظيفة الاجتماعية ، الجنس بمعنى الذكورة أو الانوثة ، الخصائص الاجتماعية بصفة خاصة لابد وأن تفرض على عملية استقبال المفهوم الديمقراطى كحريات فردية وزنها ودلالتها .

(ب) ومن ثم فالحكم على مجتمع سياسى بانه عرف المفهوم الديمقراطى أم لم يعرفه يصير نوعا من التجاهل بحقائق التحليل السياسى . وذلك فى شقين : الشق الاول أنه لم يوجد مجتمع سياسى لم يعرف المفهوم الديمقراطى ، واذا استثنينا النظام النازى ، وذلك من قبيل عدم الرغبة فى الغوص فى مناقشات شكلية ، فليس هناك نظام سياسى لم يسع ولو من قبيل المخادعة والايهام لتحقيق الديمقراطية . ان قصة الانسانية هى تاريخ لمكتسبات الفرد فى سبيل تحقيق المفهوم الديمقراطى . والاديان الكبرى بهذا المعنى هى صفحة حاسمة فى هذا التطور . والدين الاسلامى أكثرها قوة وصراحة الى حد المبالغة تأكيدا للمثالية الديمقراطية . ليس فقط بمعنى العدالة والمساواة كملامح جانبية ، ولكن بصفة خاصة بمعنى تقييد سلطة الحاكم بأدوات متعددة بحيث تلغى الارادة الواحدة فى العمل السياسى . ولكن من جانب آخر علينا أن نفهم أن الديمقراطية فى مستواها الثانى هى تصور وممارسة ومعنى ذلك أن ما يمكن أن يفهم فى حضارة معينة على أنه تعبير عن الديمقراطية قد يفهم فى حضارة أخرى على أنه فوضى واخلال للنظام . ولنقدم نموذجا صريحا وواضحا : عندما يفتى عمر بن الخطاب فتعترضه امرأة ويتقبل الخليفة اعتراضها ويعلن : « أخطأ عمر وأصابت امرأة » ، فهذا تعبير عن المفهوم الديمقراطى فى مجتمع الخلفاء الراشدين بما له من خصائص متميزة . ولكن لو حدث ذلك فى المجتمع الرومانى خلال العصر الجمهورى وفى أقصى مراحل التقدم الديمقراطى من رجل ينتمى الى الطبقة الوسطى أو السفلى لوصف ذلك بأنه تحلل واباحية ، ولعبر عنه لا بكلمة الحرية التى كانت أيضا متداولة خلال تلك الفترة وانما بكلمة لا تعرفها اللغة العربية تعبير عن عدم احترام السادة وعن خروج الفرد عن موقعه الاجتماعى وارتكابه نوعا من أنواع الاهانة السلوكية . كلمة « ليشنسيا » llcentia فى التقاليد

محورا لهيكله الحكومى . فاذا كان الخليفة هو السلطة العليا فالى جـواره ويقف منه

الديمقراطية خلال العصر الجمهورى وفى أوج ازدهار مفاهيم الحرية الرومانية انما كانت تعنى استخدام الحقوق من جانب من لا ينتمى الى طبقة النبلاء أو من فى حكمهم خارج التعامل بين أبنـــاء تلك الطبقة الممارسة . الديمقراطية بعبارة أخرى هى حقيقة حضارية تعبر عن نسبية ادراكية . نموذج آخر نستطيع أن نستقيه من مقارنة المجتمع اليونانى بالمجتمع العربى . فالحقوق السياسية فى المجتمع اليونانى كانت لا تقبل الوكالة وما كان يستطيع مواطن أن ينيب عنه آخر ليمارس تلك الحقوق . على العكس من ذلك فان المجتمع العربى نظر الىالأنابة السياسية علىأنها أمرطبيعى بل فى جميع مواقع التعامل مع السلطة اخضع تلك القواعد الى أساليب واحدة وتحليلات واحدة ومنطق واحد بحيث لا تميز ولا تمييز بين الحياة العامة والحيـاة الخاصة . فارادة الاتفاق حول البيعة هى عقد والخلافة هى نوع من الولاية العامة على النفس . بل أن أبا حنيفة عندما دعى ليفتى بخصوص موقف أهل الكوفة من الحاكم شبه الجماعة السياسية بالمرأة وتصرف الجماعة السياسية فى حقوقهـا بالمرأة فى جسدها وقال كلمته المشهورة : هل اذا أجازت المرأة بضعها دون عقد نكاح ولو بارادتها يصير ذلك عملا مشروعا ؟

(جـ) كذلك فان المفهوم الديمقراطى يرتبط بطبيعـة المجتمع وخصائصه الحضارية . فالمجتمـــع القبلى الذى لا استقرار له ، لا يمكن أن يخضع لنفس المعـايير التى يقاس بها المفهوم الديمقراطى فى مجتمع المدينة . ومجتمع المدينة الدولة كما عرفناه فى النموذج اليونانى لا يمكن أن يقاس على المجتمع الامبراطورى المتسع الارجاء المتعـــدد الشعوب كما هو الحال بالنسبة للمجتمع الاسلامى خلال العصر العباسى الاول أو المجتمع الرومانى ابتداء من القرن الاول قبل الميلاد . والمجتمع المثقف الذى أضحت فيــه المشاركة السياسية ظاهرة ثابتة لا يمكن أن يخضع لنفس المعايير التى يخضع لهـــا مجتمع لا تزال أغلبيته العظمى لا تعرف الثقافة ولا تؤمن أو تدرك بالمشاركة . بل هل نستطيع أن تخضع المجتمع الاوربى وقد أضحى مجتمعـا جمـــاهيريا خلال الربع الاخير من القرن العشرين لنفس القواعد التى كان يخضع لها خلال الربع الاول من القرن التاسع عشر ؟ أن الديمقراطية بهذا المعنى حقيقة نسبية الى ما لا نهاية . ولنتذكر على سبيل المثال كيف أن بعض علماء التحليل السياسى ربط بين الظاهرة الديمقراطية والطبيعة المناخية وحدثنا عن أن الديمقراطيات الكبرى لم تنشأ وتتكامل الا حول البحر المتوسط حيث المناخ معتدل وحيث امكانية التجمع قائمة أغلب أشهر السنة ، والبعض تحدث عن الاستبداد الشرقى وبصفة خاصة فى تلك المناطق التى تعتمد على الرى النظم كما هو الحال فى وادى النيل ونهرى دجلة والفرات . مبالغات جميعها ولكنها تعبر عن حقيقة يجب أن نسلم بها وهى أن الديمقراطية مستويات وأن العديد من المتغيرات يتدخل فى تحديد تلك المستويات . فمما لا شك فيه أن مجتمعا كالاسكيمو يصير بطبيعته أكثر ابتعادا عن نموذج الممارســة الديمقراطية الذى عرفتـه الجماعة اليونانية : فى هذا النموذج الاخير عنــدما تثور مشكلة اذا بالمجتمع السـياسى يتقابل فى ميـدان الشعب ليستمع لمختلف وجهات النظر ولتبرز بلاغة الخطباء كل يسعى للاستحواذ على أكبر عدد ممكن من المؤيدين لتنتهى كل هذه الصراعات الفكرية والسياسية بعملية تصـويت عام حيث يسود مبدأ الاغلبية . لا يزال الميـدان الذى تتقابل فيه جميع الطرقات المؤدية الى مدينة روما يحمل اسم ميدان الشعب حتى هذه اللحظة . فهل نسـتطيع تصور هذا الاسلوب فى أحد مجتمعات القطب الشمالى ؟

عود الى المجتمع الاسلامى نستطيع أن نفهم لماذا يجب أن نرفض كل ما ينسب الى التراث الاســلامى بأنه لم يعرف المفهوم الديمقراطى انطلاقا من نظم لم تجد لهـــا تعبيرات واقعية من حيث الممارسة : نظام التصويت من جانب ونظام التمثيل النيابى من جانب آخر . ولنتذكر دون أن نطيل فى مناقشات لا جدوى منهـــا أن المجتمع اليونانى بديموقراطيته لم يعرف التمثيل النيـابى وأن نظام التصويتارتبط فقطبالتراث والتقاليدالغربية الحديثة بل انه حتى الثورة الفرنسية كان وسيلة مقنعة لحمـاية الظلم وعدم العدالة السياسية . أن من له دراية بتاريخ النظم يعلم بأن التصويت فى النظام الفرنسى الملكى كان أساسه اعطاء صوت لكل فئة من الفئات الثلاث : النبلاء، رجال الكنيسة ، الشعب . وحيث أن رجال الكنيســة كانوا ينتمون الى طبقة الاشراف أو ينحازون الى المصالح الاقطاعية فقد كان من الطبيعى أن صـوت تلك الفئة يأتى فيساعد طبقة النبلاء . وهكذا جاءت الصيحة المشهورة لفيلسوف الثورة الفرنسية « سييس » ما هى الطبقـة الثالثة ؟ كل شىء . وماذا تمثل ؟ لا شىء . والطبقـة الثالثة يقصد بها فى الاصطلاح المتداول خلال تلك الفترة غير النبلاء ورجال الكنيسة . لم تعرف الحضارة الاسلامية تلك الطقوس المتعلقة باعطاء الرأى السياسى وزنا وقيمة والتى عرفتها جميع النظم الغربية وبلا استثناء . كذلك هى لم تعرف تلك الصـور النيابية التى سيطرت على

الحركة السياسية فى المجتمعات الاوربية بصفة خاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . هذه النظم هى فى حقيقة الامر تعبير عن أساليب الممارسة وليست هى القيمة العليا بل ان هذه النظم ، أى النظم النيابية ، قد تؤدى رغم أنها فى أهدافها المعلنة تسعى الى تحقيق القيم الديمقراطية ، الى اغتيال صريح لتلك القيم . الفكر الغربى تحدث وبصفة خاصة خلال الربع الاول من القرن العشرين عما أسماه ديكتاتورية الاغلبية ولم يتردد فى بعض الاحيان فى أن يرفض النظم النيابية بدعوى أنها قادت الى افساد المفهوم الديمقراطى . ولماذا ننسى التكرار الثابت فى كتابات أفلاطون عن الفوغائية الديمقراطية ؟ بودان قبل الثورة الفرنسية يحدثنا عن نظم تعبر عن شكل غير ديمقراطى وهى فى حقيقة الامر ومن حيث الوظيفة الفعلية والممارسة الواقعية تسعى نحو تحقيق القيم الديمقراطية . جميع هذه النماذج تؤكد ضرورة التمييز الواضح بين القيم السياسية الجماعية وأساليب تحقيق تلك القيم والتقاليد المتعلقة بالممارسة الفعلية لاساليب تحقيق تلك القيم : الاولى مطلقة ، الثانية حضارية نظامية، الثالثة واقعية تجريبية نسبية .

لو عدنا الى الحضارة الاسلامية وتركنا جانبا تلك الصورة المتداولة بخصوص تفسير التراث الاسلامى لوجدنا أن جميع عناصر المفهوم الديمقراطى متوفرة :

(أولا) من حيث القيمة العليا : جوهر الحضارة الاسلامية هو الدفاع عن حقيقة مزدوجة : ضمان الكرامة الانسانية ، ورفض السلطة الواحدة المتحكمة . وهذا هو جوهر الحقيقة الديمقراطية كقيمة عليا .

(ثانيا) أساليب الممارسة عديدة لا حصر لها ، الشورى ، الاجماع ، حق الافتاء ، وذلك دون الحديث عن نظم أخرى قد يطول بخصوصها النقاش كالاستحسان والمصالح المرسلة .

(ثالثا) أما من حيث تقاليد الممارسة والتى لابد وأن تنبع من طبيعة الجماعة والمدركات السائدة فهى فى تاريخ المجتمع الاسلامى تتمركز حول قدرة الفرد على انتزاع حقه وفرض الاحترام لرأيه على الحاكم . واذا كانت هذه الحقيقة سوف تخضع لنوع من التطور فى خط عكسى مع التقدم الحضارى للمجتمع الاسلامى فهذا لا يمنع من تأكيد الدلالة .

رغم ذلك ورغم وضوح هذه العناصر الا أن تساؤلا لا يزال قائما : كيف استطاعت الحضارة الاسلامية أن تحقق ذلك التوازن بين الحاكم والمحكوم وأن تقيم مجموعة من النظم تسمح بالقول بأن النموذج الاسلامى للممارسة السياسية قام على أساس منع الارادة الواحدة من التحكم فى القرار السياسى ؟ وقد يدعو هذا التساؤل الى طرح تساؤلات أخرى جانبية : هل معنى ذلك أن الديمقراطية هى مرادف أو نتيجة تابعة لخصائص عملية صنع القرار السياسى ؟ وكيف هذا التصور العام والمجتمع الاسلامى لم يعرف ابتداءا من عصر معاوية سوى سلطان أعلى يتحكم فى رقاب الناس دون قيد أو شرط ؟ ولنتذكر على سبيل المثال قصة البرامكة بل ونفس حكم هارون الرشيد الذى اتصف بالايناع والازدهار لم يكن الا نموذج يخالف كل ما يمكن أن يترسب فى ذهننا من مفاهيم ديمقراطية ؟

قبل أن نجيب على هذه التساؤلات علينا ألا ننسى أن ما يعنينا فى هذا التحليل ليس فقط التطبيق والواقع بل وكذلك المفهوم المثالى بخصائصه ومدركاته . ومما لا شك فيه أن الممارسة فى التطبيق العربى وهو ما أسميناه بالدولة الاسلامية الاولى تعكس الكثير من المخالفات والتناقضات مع القيم الاسلامية الاصيلة وبصفة خاصة خلال العصر العباسى الاول . والا فكيف حدث التحلل ؟ والا فلماذا البحث عن دلالة الخبرة ؟

الديمقراطية فى حقيقتها علاقة بين القيم . فالمفهوم الديمقراطى ورغم أنه مفهوم مطلق ومجرد الا أنه من حيث مقوماته المنطقية هو مفهوم نسبى ومتدرج : عناصر عديدة تعبر عن وجوده وبحيث أن تجمع تلك العناصر وطبيعة الترابط الذى يحققه ذلك التجمع الفكرى هو الذى يعكس درجة ومستوى المفهوم الديمقراطى . الديمقراطية رداء فضفاض قد يتسع وقد يضيق وما يحدد حقيقة الاتساع ومدى التقلص هو طبيعة العلاقة بين القيم الداخلية التى لابد وأن تنصهر فى المفهوم الديمقراطى . نستطيع أن نميز بصفة عامة بين أربع قيم على الاقل تتداخل وتتفاعل وتنبع من المفهوم الديمقراطى : تعدد الارادات ، التوازن بين القوى ، الرقابة النظامية ثم المشاركة السياسية . هذه القيم الاربع هى فى حقيقة الامر رداء يسمح بمنع التحكم السلطوى أى يمنع أن نصير ارادة واحدة أيا كانت وقد أضحت تملك السلطة فى التحكم فى مصير الجماعة . تعدد الارادات يعنى أن القرار السياسى لا تصنعه ارادة واحدة وكلما تعددت الارادات كلما كان هذا أدعى الى التعبير الديمقراطى . التعدد لا يعنى الفوضى ولكنه يفرض عدم التحكم أو الانفراد بالسلطة . التوازن يعنى أنه لا توجد

هو وحده الذى يفسر نجاح النظام الادارى الاسلامى ويفسر ايضا كيف أن اختفاءه

قوة تتحكم فى القوى الاخرى بحيث ان الجسد السياسى لا يسير على قدم واحدة ولا يستخدم ذراعا واحدة . كل قوة تقابلها قوة أخرى تضبط من جانب وتساند من جانب آخر وتمنع الاختلال من جانب ثالث . المشاركة تعنى شعور الفرد ان الشىء العام هو من صنعه ومرتبط بوجوده ومعبر عن اهتماماته . العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم بغض النظر عن التغييرات النظامية هى محور تلك العلاقة . الرقابة هى الضبط للحركة . قد تكون سابقة على التصرف وقد تكون لاحقة ، قد تكون شعبية وقد تكون قضائية : مستويات متعددة كل منها يعكس درجة من درجات التقدم ولكن المبدأ يجب أن يكون ثابتا وبغض النظر عن نماذجه وتعبيراته السلوكية .

فهم التطور الديمقراطى وبنظرة مجردة فى التاريخ الاسلامى لابد وأن يقودنا الى طرح مجموعة من التساؤلات قد تقودنا الى فهم حقيقى لدلالة تلك الخبرة . فالمجتمع العربى السابق على الدعوة الاسلامية أى مجتمع الجاهلية هو مجتمع ديمقراطى ولكن علينا أن نفهم كيف أن الطبيعة البدوية كان لابد وأن تفرض أساليب معينة وأن تمنع أو تحول دون أساليب أخرى للممارسة . المجتمع البدوى وهو مجتمع متنقل وغير مستقر ما كان يستطيع أن يلجأ الى أسلوب التصويت ولكنه عرف مايسمى بمجلس القبيلة الذى بدوره اتبع أسلوبا للتعامل يذكرنا ويقربنا من النموذج الانجليزى فى الحياة الحزبية : التقريب بين وجهات النظر الذى يقوم به أكبر الاعضاء سنا وأكثرهم حنكة ببطء وهدوء دون الضوضاء والصوت المرتفع . جاءت عقب ذلك الدعوة الاسلامية وأحد خصائصها أنها لم تفرض نظاما سياسيا معينا ولكن قدمت قيما وتركت للفرد أن يمارس تلك القيم وأن يحيلها الى قواعد للتعامل . احدى هذه القيم سيادة التعاليم السماوية على الحاكم والمحكوم الامر الذى يعنى أن النظام السياسى لا يمكن أن يكون اسلاميا الا اذا كان أساسه خضوع الحاكم لتعاليم القرآن واحترام المثل العليا الواردة به . الا يعنى ذلك تعدد الارادات المتحكمة فى صنع القرار ؟ الفكر الاسلامى بمعنى الفكر السياسى العربى عقب فترة الخلفاء الراشدين لم يقدم المحاولة الجادة التى تسمح ببناء نظام سياسى يتفق مع طبيعة العصر من جانب وطبيعة التطور الكمى والكيفى الذى خضع له المجتمع السياسى من جانب آخر . وهنا نلحظ أول تناقض فى تاريخ الفكر السياسى الاسلامى ليعبر عن نفس المأساة التى يعيشها الفكر العربى فى هذه اللحظة : السلبية المطلقة ازاء الاحداث . وكما أن الغزالى عاصر الحروب الصليبية دون أن يقول كلمة ، فان الفكر العربى المعاصر ظل حتى هزيمة عام ١٩٦٧ يعيش فى واد والاحداث فى واد آخر . بل وماذا حدث عقب تلك الهزيمة سوى التكرار الممل لاحاديث يصعب أن توصف بأنها أداء لوظيفة علمية ؟ كم يكرر التاريخ نفسه ؟ ان المؤرخ البريطانى لويس وهو يتتبع العلاقة بين السياسة والحرب فى التاريخ الاسلامى يتساءل بدهشة : كيف لم يشعر المفكرون المسلمون بخطورة أحداث تحكمت فى تطور الامة الاسلامية كمعركة « بواتييه » والحروب الصليبية حتى أن بعض من عاصر الحروب الاخيرة من المفكرين العرب وصف القوى الهاجمة التى استولت على بيت المقدس بأنهم غزاة بيزنطيون ؟ أليس هذا هو ما يحدث اليوم حيث المفكرون لدينا يعيشون فى متاهات ما أسمته الغوغائية الحاكمة « الاشتراكية الديمقراطية » تاركين جانبا مساة الصراع العربى الاسرائيلى وابعادها الحقيقية على مستقبل المنطقة ؟

رغم ذلك ورغم هذا التطور فى أبعاده السلبية الا أن المفهوم الاسلامى للممارسة الديمقراطية كفلسفة للحياة وللتعامل ظل ثابتا . هذه الفلسفة تنبع فى حقيقة الامر من أربعة متغيرات . المتغير الاول احتقار الحياة وازدراء المظاهر المادية للوجود الانسانى . كتاب خالد الى ملوك الفرس ليس الا تعبير عن صورة ثابتة ظلت مستقرة فى جميع المدركات الاسلامية . يقول خالد : « ادخلوا فى أمرنا ندعكم وارضكم . والا كان ذلك وأنتم كارهون على غلب ، على أيدى قوم يحبون الموت كما تحبون الحياة ، ويرغبون فى الآخرة كما ترغبون فى الدنيا » . المتغير الثانى وهو الشعور بحدود امكانيات القدرة البشرية ازاء العالم الذى نعيش فيه . ان الاعتراف بخضوع الانسان للقدرة الالهية وللقوى الغيبية أيا كانت مرتبته ظل ثابتا خلال جميع مراحل التاريخ الاسلامى ولم نعرف أى خليفة خلال تلك النماذج المتعددة من المثالية وعدمها ، من الفاعلية وعكسها ، من الانضباط أو التحلل شكك فى هذه الحقيقة أو خرج عليها علانية وبصراحة . المتغير الثالث ينبع من مبدأ تقديس الالتزام الاجتماعى . عندما ذهب خالد بن الوليد وهو سيف الاسلام يقاتل بنى حنيفة وعقب هزيمتهم تزوج من ابنة أحد سادات تلك القبيلة ابنة مجاعه ، وعندما علم بذلك أبو بكر كتب اليه يقول : « لعمرى يا بن أم خالد انك لفارغ تنكح النساء وبفناء بيتك دم ألف ومائتى رجل من المسلمين لم يجف بعد » . المتغير الرابع وهو ايمان الفرد بواجبه فى التزامه بالمخاطرة بحياته أيا كانت درجة هذه المخاطرة فى سبيل حماية الكرامة الفردية .

كان علامة من علامات الانتقال الى مرحلة التدهور والانحطاط التى عاشتها الخبرة الاسلامية بصفة خاصة منذ منتصف العصر العباسى الأول .

ومن هنا نستطيع ان نلحظ مجموعة من الخصائص والمميزات التى تسمح لنا بفهم هذا الاطار العام للتعامل السياسى ، وهى جميعها تدور حول عنصرين أساسيين :

١ ـ اول ما يجب ان نلاحظه هو كيف ان مفهوم الشرعية واحد وغير متعدد بمعني أن الشرعية السياسية تختلط بالشرعية القانونية وكلاهما تنصهر فى الشرعية الدينية بحيث تصير جميعها حقيقة واحدة . فمن المعلوم أن الشرعية السياسية يقصد بها تأسيس الحركة من منطلق الوعى الجماعى . على عكس الشرعبة القانونية

= النماذج بهذا الخصوص عديدة لا حصر لها ولنذكر على سبيل المثال محنة ابن حنبل وابن تيمية وكلاهما ينتمى الى مرحلة التحلل حيث لا نستطيع الحديث عن قوة التماسك فى التقاليد الاسلامية منجانب القيادة الممارسة.

ترى هل نفهم من هذه المجالة لماذا يتمين علينا ان نسلم بقوة المثالية الديمقراطية فى التقاليد الاسلامية ؟ ابن خلدون اعلن عن أن تعدد الارادات هو محور التقدم السياسى والنظام المثالى . واذا كان قد حدثنا عن الارادة الدينية فان هذا لا يعدو أن يكون احد تطبيقات المفهوم. ليس هذا موضع الحديث عن مبدأ التوازن ولكن جميع الاساليب السابق ذكرها المتعلقة بالممارسة تفصح بوضوح عن مدى تغلغل هذا المبدأ فى التقاليد الحكومية : حق الافتاء ، استقلال القضاء ، قوة الراى العام ليست سوى بعض المظاهر المعبرة عن هذه الحقيقة . المتغير الوحيد الذى قد يدعو حقيقة للتساؤل هو فكرة المشاركة لا بمعنى المساندة ولكن بمعنى التدخل الفعلى فى صنع القرار من جانب الطبقات المحكومة . رغم ذلك فان مبدا الرقابة ووظيفة الراى العام بمعناه الواسع تقودنا ولو بطريق غير مباشر الى فكرة المشاركة . ابن خلدون جعل من حق الثورة تعبير عن طبيعة الوظيفة التى يجب ان يواجه بها الفرد الحاكم من منطلق مبدا الرقابة السياسية .

والخلاصة اننا لا نتقبل النظرة الى التطبيق العربى للقيم الاسلامية على انها تمثل الكمال الذى لا يقبل النقد والتقييم . مبالغة اخرى تقودنا الى نفس الخطا الذى وقع فيه خصوم التراث السياسى الاسلامى . مثل هذه النظرة تتضمن مغالطة وخلطا بين القيم الاسلامية كتراث حضارى والنموذج العربى كممارسة وضعية . مما لا شك فيه ورغم اننا لا نستطيع ان نتناول هذه النواحى بالتفصيل الكافى فان هناك متغيرين يجب على المحلل السياسى ان يدخلهما فى اعتباره وان يجعل من كل منهما منطلقا اساسيا فى عملية تحليل النصوص وخلق المدركات الحركية من منطلق ذلك التحليل . فمن جانب هناك فشل فى التطبيق العربى للقيم السياسية الاسلامية بدرجات متعددة ومتنوعة يبدأ على الاقل منذ مقتل عثمان . هذا الفشل الذى هو طبيعة الخبرة الانسانية فى حاجة الى دراسة وتعميق . ثم هناك من جانب آخر فشل فكرى فى عملية احياء التراث الاسلامى وتحليل المعاناة العربية لتقديم كل ذلك كتراث قومى بلغة العصر الذى نعيشه . ماذا فعلت حضارة عصر النهضة ابتداءا من الثورة الفرنسية وبصفة خاصة من منطلق المدرسة التاريخية الالمانية سوى تسجيل تلك المعاناة واستخلاص دلالاتها ؟

ايضا هذه الحقائق سوف تسيطر على مفاهيمنا فى تحليل « سلوك المالك فى تدبير الممالك » .

انظر بخصوص ما اوردناه فيما سبق حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.ذ. ، ص ٣٥ وما بعدها ، نظرية القيم السياسية ، م.س.ذ. ، ص ١٩٧ وما بعدها ؛ تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢١١ وما بعدها ؛ نظرية التطور السياسى ، مذكرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٢، ص ٤٢ وما بعدها ؛ الماوردى ، الاحكام السلطانية ، م.س.ذ. ، ص ٩ وما بعدها ؛ محمد كامل حتة ، القيم الدينية والمجتمع ، ١٩٧٤ ، ص ٩٤ وما بعدها .

وقارن ايضا المصادر التالية :

ROCHEDIEU, La pensée occidentale face à la sagesse de l'Orient, 1962, p. 29; LEWIS, Politics and War, in The legacy of Islam, 1974, p. 156; DJAIT, L'Europe et l'Islam, 1978, p. 127; BOSQUET, Observations sur la nature et les causes de la conquête arabe, in Studia Islamica, 1956, vol. VI, p. 48; GABRIELLI, Gli Arabi nel mediterraneo, Academia Nazionale dei Lincei, 1976, p. 22;

ID., Arabi e Bizantini nel Mediterraneo centrale, in L'Islam nella storia, 1966, p. 39; ARKOUN, GARDET, L'Islam, 1978, p. 57; BAUSANI, La tradizione arabo-islamica nella cultura europea, in L'Islam, 1977, p. 9.

التى تجد مستندها فى نص قانونى صريح . المجتمع الاسلامى لم يعرف هذا المفهوم لأن جميع مصادر الشرعية انما تستمد اصولها من القواعد المنزلة فاذا بها سياسية وقانونية ودينية فى آن واحد . ولا موضع للحديث عن نص قانونى لأن المجتمع الاسلامى لم يعرف النصوص القانونية بمعنى الارادة التشريعية المعلنة فى شكل مجموعة من الطقوس تتم من خلال عمليات متتابعة من الاجراءات اساسها وجود مجلس نيابى من حقه أن يفعل كل شيء كما يقول علماء القانون الدستورى الانجليزى سوى تحويل الرجل الى امرأة أو العكس (١) .

٢ ـ كذلك فان محور التطور السياسى هو الامة ، اى الجماعة المنظمة حيث يسيطر مبدأ الاخاء والتضامن . كلمة الدولة لم تعرفها التقاليد الاسلامية الأولى : ان محور الخطاب السياسى هو الجماعة ، هم اولئك الذين « فى تعاطفهم وتراحمهم مثلهم كمثل البنيان المرصوص يشد بعضه بعضا » ؛ الاقليم لا موضع له فى التصور الاسلامى للجماعة السياسية . السلطة هى بهذا المعنى القوة المنظمة لحياة الامة التى تسعى اساسا لتحقيق الوحدة لتلك الامة . سوف نرى فيما بعد كيف ان الامة الاسلامية ووظيفتها نشر الدعوة والخلافة أو السلطة تصير بهذا المعنى هى أداة تحقيق تلك الوظيفة الحضارية ولكن الذى يعنينا أن نتذكره هو أن السلطة ليس لها من مبرر وان الطاعة ليس لها من الزام سوى تحقيق تلك الوظيفة الحضارية . يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : « سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم واطيعوا فى كل ما وافق الحق فان احسنوا فلكم ولهم وان اساءوا فلكم وعليهم » ودلالة هذا النص واضحة فى التعبير عن مفاهيم ثلاثة : أن الحاكم ليس لمجرد كونه حاكما لابد أن يكون صالحا وان محور الطاعة هو تطابق بين سلوك الحاكم واطار الشرعية وان خطأ الحاكم لا يتحمله الشعب ولا تحمل وزره الجماعة .

١٩ مبدأ التوفيق والاعتدال وتطور الفكر السياسى الإسلامى :

ناحية اخرى تميز الفكر الاسلامى عن جميع صور الفكر السياسى الاخرى فى جميع تقاليده ومنحنياته التاريخية المتتابعة . مبدا التوفيق والاعتدال . بل ان تميز الفكر الاسلامى بهذا الخصوص يجعل من جوهره حقيقة واضحة المعالم لو قورن هذا الجوهر بجميع صور الفكر الدينى الأخرى الكاثوليكى واليهودى على حد سواء (٢) . مما لا شك فيه ان أى دراسة مقارنة للفكر السياسى الدينى فى نماذجه الكبرى الخلاقة لم يقدر لها حتى اليوم التكامل . رغم ذلك فالتقريب بين الفكر

(١) انظر فيما بعد ص ١٧٧ هامش رقم ٤ .

(٢) انظر بصفة خاصة :
AWAD, The moderation of Islam, in Islamic Culture, 1963, p. 83; HASAN AL-KARAMI, The prophet Muhammed and the spirit of compromise, ibidem, 1964, p. 89.

السياسي الاسلامي والفكر السياسي كما نستطيع ان نتلمسه من خلال مظاهره المختلفة في الحضارات الدينية الاخرى بل وكذلك في التقاليد التي تعلن استقلالها عن المفاهيم الدينية وحتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين سمح بابراز قوة واصالة الفكر السياسي الاسلامي . التقاليد غير الاسلامية عرفت جميعها وبلا استثناء ظاهرة المبالغة والتطرف . الفكر اليوناني قبل ارسطو قام على مبدأ سيادة طبقة الفلاسفة وجعل من الرجل الاله محور التعامل السياسي حيث كلمته هي القانون (١) . الفكر الروماني كان فكرا عنصريا مطلقا : شيشرون رغم اعتداله كان يردد « نحن لا نتعلم من احد » . الفكر الكاثوليكي قبل القديس توماس الاكويني يدور في متاهات مدينة الاله . يعيش في عالم مغلق لا صلة له بالواقع . فكر العصور الوسطى عرف مبدأ الهرطقة الذى أعطى الكنيسة حقها في ان تخرج على جميع القيم والقواعد المتوارثة بخصوص التعامل مع المتهم ازاء أى مخالفة للتصورات الكنسية . الفكر الأوربى عقب الثورة الفرنسية اطلق في بعض تطبيقاته مفهوم الفوضوية من جانب والرومانسية من جانب ثان وعبادة القوة من جانب ثالث دون الحديث عن مفهوم العنصرية وسيادته من جانب رابع . وظلت تقاليد العالم المعاصر تتنازعها هذه المفاهيم حتى جاءت النظم الدكتاتورية الفاشستية والنازية تعلن وبصراحة أنها ترفض جميع القيم العزيزة على التراث الانساني بخصوص احترام كرامة الفرد (٢) . على العكس من ذلك الفكر السياسي الاسلامي وهو يعكس بهذا الخصوص حقيقة الحضارة الاسلامية لا يمثل الا الاعتدال حيث يرفض المبالغة ويأبى الا التوسط والتوفيق وعدم التطرف . وهو في هذا منطقى مع تلك الحضارة وخير تعبير لتأكيد هذه الحقيقة المقارنة بين التعاليم اليهودية والحضارة الكاثوليكية وبصفة خاصة في تقاليدها الأولى من جانب والتراث الاسلامي من جانب آخر . الاولى في اباحيتها وتحررها والثانية في تعنتها وجمودها ، كل منهما تعكس تطرفا

---

(١) ملحوظة اخرى تدعو المؤرخ للفكر السياسي المقارن ان يقف بانتباه لتدعيم ما ذكرناه في أكثر من موضع واحد واكدنا عليه وهو ضرورة اعادة كتابة التاريخ الفكرى ليس فقط العربى والاسلامي بل والغربى . لقد تعودنا أن نتلقف المتداول في الادب السياسي بلا عودة الى الاصول وبلا تفكير أو تمعن . وكتابة التاريخ ليست مجرد تسجيل للوقائع ولكنها معايشة للاحداث بمنطق العصر الذى نعيشه وبحيث يتقابل الماضى والحاضر في اطار معين من التجرد والنظرة الشمولية . ولهذا كررنا بان التاريخ سوف يظل يكتب ثم تعاد كتابته من جديد . كذلك بل وبصورة اكثر وضوحا هذا الامر يخضع له الفكر السياسي . فلو عدنا الى الحضارة اليونانية للاحظنا ان وصفها بالنموذج المثالى للمجتمع الديمقراطى في حاجة الى مراجعة . وفي موضع آخر رأينا كيف ان الفكر السياسي الاوربى طيلة القرن التاسع عشر كان فكرا عنصريا بل ومبالغا في عنصريته . وفي ثنايا هذا التحليل الذى نقدمه عن الفكر السياسي الاسلامي سوف يلمس القارىء كيف ان النظرة التقليدية عن أن الفكر السياسي الاوربى نشأ في العصور الوسطى كتطور ذاتي وتلقائي لتراث القارة العجوز من خلال تفاعله بتعاليم الكاثوليكية الناشئة هو بدوره تعبير عن تشويه للحقيقة التاريخية . ان الفكر الاسلامي وتزاوجه مع العقلية الاوربية هو وحده الذى سمح لتلك التعاليم والتقاليد أن تونع وتزدهر وتخصب لتقدم حضارة عصر النهضة أيضا في بعدها السياسي .

فهل سوف يقدر لعالمنا العربى ذلك التخصص الذى يعكف على اعادة كتابة تاريخ الفكر السياسي في صورته النقية الحقيقية وتعبيرا عن مواقفنا التاريخية والعقيدية ؟

انظر حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية ، ١٩٧٧ ، ص ٦٧ ومابعدها .

(٢) انظر ملاحظات :

BRECHT, Political theory, 1959, p. 4 — 8, 302 — 305

مبالغا فيه ولنتذكر على سبيل المثال القاعدة المطلقة التى قامت على اساسها التعاليم الكنسية وهى ان السلطة تظل شرعية حتى لو كانت صادرة من كافر . الحضارة الاسلامية تتخذ خطا وسطا : هى دين الفطرة دون مبالغة وهى دين التنظيم دون اكراه وهى تقبل التواجد مع الديانات الأخرى ولكن بشرط الا تنازعها تلك الديانات تعاليمها وقيمها (١) . كذلك الفكر السياسى الاسلامى لابد وأن يعكس هذه الحقيقة . وهو لذلك :

(أولا) يرفض ان يتقبل مبالغات الحضارة الفارسية وعنجهيتها السياسية كما يرفض ان يتقيد بتقاليد التحرر اليونانى وانطلاقاته الشعبية . والصراع الذى حدث بين انصار التقاليد الفارسية وانصار التقاليد اليونانية خلال فترة الحكم الأموى معروف ليس فى حاجة الى تفصيل (٢) . ولكن الدلالة السياسية هى أن أيا من الفريقين لم يستطع ان يلغى او يمحو الفريق الآخر وانما حدث اندماج بين الجانبين اينع تراثا مستقلا ذا طابع متميز .

(ثانيا) كذلك عندما يتقبل فلاسفة الاسلام الفكر اليونانى فهم يخضعونه لعملية اعادة صياغة كاملة او بعبارة ادق لعملية تحطيم لجميع التضاريس التى تفرق بين افلاطون وأرسطو بحيث يتم نوع من الصهر والدمج بين المبالغات فاذا بمختلف عناصر الفكر اليونانى وقد أضحت تكون نسيجا واحدا متناسقا يرفض التطرفات المتناقضة. نحن نعلم أن أرسطو كان يقف من أستاذه افلاطون موقف النقيض : افلاطون خيالى مبالغ فى المثالية ، رغم انه يؤمن بالنظام الجمهورى الا انه فى جوهره يجعل من النبوغ السياسى محور الحكم المثالى . أرسطو واقعى يحيا الخبرة ويرفض ان يتجرد منها . يبحث عن النظام المستقر الذى يستند الى حكم القانون والى شرعية الطبقة الوسطى . على أننا لو عدنا الى متابعة فلسفة افلاطون ومدركات ارسطو من حيث علاقة كل منهما بالآخر لاستطعنا ان نلاحظ كيف ان الفكر السياسى اليونانى سار فى تطورات متلاحقة من خلال مراحل متتابعة ثلاث : الأولى عبرت عنها جمهورية أفلاطون بمثالية مبالغ فيها ، انها أفكار الشباب وانطلاقات الخبرة التى لم تصقلها الأحداث بعد ، ثم تأتى قوانين افلاطون فاذا بالشيخوخة والتعاملات اليومية قد أعادت الى أفلاطون نوعا من الاعتدال . ثم تأتى سياسة ارسطو ليكتمل هذا التطور (٣) . الفكر الاسلامى استوعب النماذج الثلاثة وقدم من خلالها فلسفة تتميز بطابع التوفيق والاعتدال . دون رفض المثالية ، الواقعية هى التى تسيطر على تحليلات ونماذج التأصيل الاسلامى للظاهرة السياسية . تبدو هذه الحقيقة واضحة لدى الفارابى فى مدينته الفاضلة ولا تقل وضوحا لدى ابن خلدون من خلال متابعة النماذج التاريخية للوجود السياسى . العدالة سوف تسيطر على التصور الاسلامى لتعكس نوعا من الاستمرارية مع فلسفة افلاطون . بل ان الكفاحية التى تميز التراث الاسلامى تكاد تنقلنا الى جوهر النظرة الافلاطونية للوجود السياسى . أليست مدينة الفلاسفة تعنى ارتفاع القيم والوظيفة الحضارية لتصير جوهر السلطة

---

(١) قارن بصفة عامة :

SAYYED HOSSEIN NASER, Islam and the encounter of religions, in Islamic culture, 1966, p. 47.

(٢) انظر التفاصيل فى عبد الرحمن بدوى ، م.س.ذ. ، ص ٧ .

(٣) جدير بالتامل والمراجعة :

PETERS, Aristotle and the Arabs, 1968, p. 221.

الحاكمة ؟ ولكن من جانب آخر فان مفاهيم التنوع فى السلطات والقيود على الممارسة والخضوع لحكم القانون وسيطرة مبدا الشرعية تقودنا الى أنقى مفاهيم ارسطو فى التحليل السياسى .

(ثالثا) ويبرز الاعتدال وتبرز ظاهرة التوفيق بشكل واضح وصريح عندما نحلل وظيفة الدولة الاسلامية من منطلق مفهوم نشر الدعوة . فالشرعية سندها الأصيل هو تلك الوظيفة رغم ذلك فلا اكراه فى الدين . وهكذا من جانب لا مهادنة مع من يشكك فى الدعوة الاسلامية ولكن لا اكراه على من لا يقبل الاسلام ويستطيع ان يظل محتفظا بعقيدته طالما قبل أن يؤدى واجباته والتزاماته لتأمين كيانه فى الحياة الاجتماعية . من لا يؤمن بالاسلام بعبارة اخرى لا فرض عليه بالايمان ومن حقه ان يحتفظ بقيمه فى اطار تعامله الذاتى والداخلى ولكن ليس من حقه لا أن يشكك فى القيم الاسلامية ولا ان يقف من الارادة الاسلامية موقف التحدى والاستفزاز أو الرفض بأى معنى من معانيه .

(رابعا) على ان التوفيق والاعتدال كان لا بد وان يؤدى الى نتيجة اخرى اكثر أهمية حيث سوف يقدر لها ان تكون سببا حقيقيا من اسباب اقبال القديس توماس الاكوينى على التراث الفكرى الاسلامى وهى عملية التنسيق بين المقتضيات الدينية والنوازع الفلسفية (١) . الفكر اليونانى الذى لم يكن يعرف بعد مبدأ التوحيد ما كان يمكن ان يدخل فى تحليلاته وتأصيلاته النواحى الدينية . التقاليد الاسلامية وهى تنبع من الحقيقة الدينية وتجعل من مبدأ التوحيد محور التصورات والمدركات ايضا السياسية ما كان يمكن ان تنسى هذه الحقيقة . الدين فى معناه العام ومن منطلق الخبرة السابقة على التراث الاسلامى يعنى التزمت ان لم يكن على الأقل القيود الفكرية التى لا تقبل المناقشة . الفلسفة هى انطلاقة فردية حيث لا قيود ولا حواجز على التصور والتأمل . الصدام بين الدين والفلسفة يصير بهذا المعنى نتيجة منطقية لطبيعة جوهر كل منهما . مفهوم الاعتدال جاء ليضع حدا لامكانيات هذا الصدام فى التراث الاسلامى أو على الأقل للتخفيف من حدته . والواقع أنه مما ساعد على ذلك طبيعة التقاليد الدينية الاسلامية التى تأبى أن تضع القيود الا فى أقل نطاق وتأبى الا أن تفرض على الفرد أن ينطلق بفكره ورأيه . ويأتى الفكر السياسى وبصفة خاصة من خلال جهود ابن رشد ليقوم بعملية تنسيق فكرية بين النواحى الدينية التى بطبيعتها لا بد وأن تضع قيودا على الانطلاق فى التأصيل وتلك النواحى النفسية التى تفترض بحكم جوهرها الا تخضع الا لقيود المنطق الفردى المجرد (٢) . هذه العملية أى استيعاب السياسة فى الواقع الدينى وتطوير المفاهيم الدينية بلغة السياسة بدأها فى حقيقة الأمر الكندى ثم اكملها ابن سينا قبل أن يأتى ابن رشد ليقدم لنا ذلك الصرح المتكامل الذى استطاع أن يغزو مفاهيم البرتس

---

(١) حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.ذ. ،ص ٢٧ .

(٢) انظر فيما بعد ص ٢٢٣ هامش (١) .

الكبير ممهدا بذلك للنهضـــة الفكرية التى قـــادها القديس توماس الاكوينى (١) . أن هذا المناخ الاسلامى وحده هو الذى خلق الاطارالفكرى الذى سمح للتقاليدالكاثوليكية بأن تستقبل التراث اليونانى من خلال اخضـــاعه لعملية تطويع كاملة من جانب الجهود العربية وبصفة خاصة على يد ابن رشد . ولولا الجهود الصـــامتة لهذا الفيلسوف الذى انتفع بجهود من سبقه من الفلاسفة العرب لمـــا قدر للقديس توماس الاكوينى أن يتقبل استقبال التقاليد اليونانية بالحادها والمدركات الاغريقية بتطرفاتها والتى كانت مصدر الانطلاق الحقيقى للفكر السياسى الغربى لتقوده عبر متاهات القرون اللاحقة الى حضارة عصر النهضـــــة . هـــذه الحقيقة تبرز واضحة عندما نربط التطور الأوربى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى مفاهيمه السياسية بحقيقة التراث الغربى السابق على تلك الفترة . الثورة الفرنســـية قامت على أساس العودة الى المصادر الأولى . نابليون اعتبر نفسه قنصلا يعكس تقاليـــد الجمهورية الرومانية بل والحركات اليسارية لم تجـــد ســـوى جراكوس لتتسمى به تعبيرا عن الثورة الاجتماعية التى غمرت القرن الثانى قبل الميلاد . أحاديث روبسبيير لم تكن سوى عودة الى الحضارة اليونانية الرومانية . التصـــور الثورى كان يقـــوم على أساس أن الحضـــارة الأوربية والتراث الكنسى كان يتضمن خليطا من مصادر ثلاثة : تعاليم كاثوليكية ، نظم قانونية رومانية ، مدركات فلســـفية يونانية (٢) . واذا كانت الثورة هى ضد الكنيسة فان التطور الطبيعى يصـــير العودة الى تلك التقاليد السابقة على التعاليم الكاثوليكية والمستقلة عنها وهكذا تصـــير الثورة استمرارا لمـــا سبقها ولكن عقب أن تمت تنقيته من تلك العناصر التى يجب أن تتقوقع فى داخل العلاقة بين الفرد والاله وأن تبتعد وتستقل عن العلاقة بين المواطن والدولة . وهنا يتعين على المؤرخ أن يطرح هـــذا السؤال : ترى لو لم يكن الفـــكر السياسى الاسلامى قد استطاع أن يوفق بين المفاهيم الدينية والمدركات الفلسفية ليتقبلها وليحتويها القديس توماس الاكوينى أكانت الثورة الفرنسية قد استطاعت أن تســـتند الى فكرة الاستمرارية التاريخية فى الحضـــارة الغربية عقب اســـتبعاد التعاليم الكاثوليكية من عالم التصور السياسى ؟

سؤال الاجابة عليه لبس هذا موضعها (٣) .

---

(١) قارن فى نظرة شاملة وموجزة :
GARAUDY, Pour un dialogue des civilisations, 1977, P. 70 — 77.

(٢) انظـر حول فلســفة نقـدية للتقاليـد والتراث الاوربى :
JOLOWICZ, Roman foundations of modern law, 1957, P. 82; BIONDI, Il diritto romano cristiano, 1952, Vol. II, p. 166; RICCOBONO, L'esperienza etica della storia politica e giuridica di Roma, 1950 p. 125.

(٣) انظر فيما بعد ص ٢٣٣ وما بعدها .



مبدأ العدالة ونظام القيم السياسية فى التراث الفكرى الإسلامى :

الناحية الخامسة والأخيرة والتى تعطى للتراث السياسى الاسلامى مذاقه المتميز تدور حول موضع مبدأ العدالة فى نظام القيم السياسية (١) . لقد سبق وذكرنا فى أكثر من موضع واحدكيف أن الفكر السياسى الاسلامى وجميع تقاليد الممارسة السياسية الاسلامية تجعل من مبدأ العدالة القيمة العليا فى تحليل أهداف الوجود السياسى . مبدأ العدالة هو المبدأ الأصيل الذى يشكل ويتحكم فى جميع المبادىء الأخرى السياسية المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة . من هذا التصور نبعت جميع التقاليد الاسلامية بل ان مراجعة عملية البناء السياسى

---

(١) نظرية القيم السياسية لاتزال فى الفقه المعاصر تعانى الكثير من النقص والغموض . ورغم ان النظرية السياسية تقوم على أساس أنها تنقسم الى شطرين : أحدهما قيم والآخر ممارسة ، فان القسم الذى لايزال موضع تضحية هو الاول . والواقع أن متابعة هذه الناحية تفرض وتعيد الى الذهن الملاحظة التى رددناها فى أكثر من موضع واحد فى هذه الصفحات وهى الفشل الكامل لما يسمى بعلم السياسة الامريكى . فلوعدنا الى القسم الاول من عملية التنظير السياسى لما وجدنا مؤلفا واحدا يتناول هذا الموضوع بالاحاطة العلمية التى كان يجب أن نتوقعها . طرح الموضوع منهاجيا العالم الالمانى الذى عقب أن قضى نصف حياته فى القارة الجديدة عاد الى موطنه يكمل جهوده الصامته ، وهو بريخت . انظر :

BRECHT, Political theory, cit., p. 303.

ولو عدنا الى القسم الثانى من هذه النظرية السياسية لكان علينا ان نعترف مرة أخرى ان اطار الممارسة أو التعامل هو النظرية الماركسية بمفاهيمها حول الصراع الطبقى .

ولعل هذا يفسر للقارىء لماذا كان علينا قبل أية محاولة كاملة لبناء النظرية السياسية فى التقاليد الاسلامية أن نقدم تنظيرنا الكامل للقيم السياسية .واذا كنا فى بنائنا للنظرية السياسية نخالف ذلك التقليد من الفصل بين المثالية من جانب والممارسة وهو ما يعبر عنه فى التقاليد الأمريكية normative political theory باصطلاح قواعد التعامل من جانب آخر ، اذ نجعل من نظام القيم كل متماسك ينتهى أيضا بقواعد الممارسة ، فاننا نفضل على العكس الفصل بين نظام القيم ونظرية التطور . القيم هى المثالية جماعية أم فردية ، تصورا كان أم ممارسة ، شكلا كان أم واقعا . التطور هو التعامل ليس على مستوى موقف معين ولكن على مستوى الجماعة الكلية وقد انصهرت جميع عناصر الوجود السياسى فى اطار كلى متكامل يكاد يلغى الزمن ليرتفع فيرسم ملامح الوجود الانسانى فى مراحل متكاملة . وتحليل التطور لابد وأن يقودنا بحكم الطابع العلمى للتحليل الى أن نفرد لما يسمى بالقرار السياسى قسما مستقلا . ومن ثم فنحن نميز فى اطار النظرية السياسية بين أجزاء ثلاثة : قيم ، تطور ، قرار . انظر رغم ذلك بعض المحاولات الامريكية وهى جميعها ليست جديرة بالتعليق نسوقها لمجرد العلم :

IRISH, Political science, 1968, P. 21; COX, IDEOLOGY and political theory, 1969, p. 7; RIKER, ORDESHOOK, An introduction to positive political theory 1973, p. 4; KATEB, Political theory, 1968, p. 49; RAPHAEL, Political theory and the rights of man, 1967, p. 58; BAUER, GERGEN, The study of policy formation, 1968, p. 168; FRIEDRICH, An introduction to political theory, 1967, p. 133; LANDAU, Political theory and political science, 1972. p. 34.

انظر أيضا :

SPIRO, Politics as the master science, 1970; WATKINS, Political theory as a datum of political science, in YOUNG, Approaches to the study of poltics, 1958, p. 148.

الاسلامى تفصح عن أن مبدأ العدالة ظل دائما هو المحور الأصيل فى نظام القيم السياسية (١) .

لو عدنا الى الآيات القرآنية لوجدناها عامرة بالنص على مبدأ العدالة ويكفى للدلالة الآية الواردة فى سورة النساء . « أن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . الدلالة الحقيقية لما ورد فى هذه الآية يعود الى انها تفرق بين تطبيقين هما موضع التحليل العلمى لمفهوم العدالة : العدالة كمحورللسلوك الفردى من جانب وكوظيفة أو مرفق يتعين على الدولة والجماعة أن تحمى اداءه من جانب آخر . بالمعنى الأول هى قيمة تتجه الى الفرد حيث على كل مواطن ان يؤدى الأمانات الى أهلها ولكنها بالمعنى الثانى تصير محور التعامل فى الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة او الجماعة لتقول كلمة القانون . ولعل خير تعبير عن عمق هذا المفهوم فى التقاليد الاسلامية العربية العودة الى الواقعة المعروفة والمنسوبة الى عمر بن الخطاب عندما جاءه مصرى يشكو من ابن عمرو بن العاص الذى كان واليا على مصر . موضع الشكوى ان ابن عمرو بن العاص ضرب مصريا بالسوط عندما تنازعا على فرس كان يملكه المصرى وبحضور والده . وعندما تحقق عمر بن الخطاب من صحة الواقعة دعا عمرو بن العاص وابنه الى مجلسه ثم أعطى المصرى سوطا وطلب منه أن يضرب ابن عمرو : « أيا عمرو ، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » . وهنا علينا أن نلحظ كيف ان مفهوم الحرية فى تصور الخليفة المسلم انما يتحقق من خلال مرفق العدالة . بعبارة اخرى ان العدالة بمعنى عدم التحيز والحياد واعطاء كل ذى حق حقه هى وحدها التى تمكن المواطن من الحرية (٢) . أن قيمة الحرية رهن بمبدأ العدالة وليس العكس وهذا يعنى أن العدالة ترتفع الى مرتبة القيمة العليا .

التصور الاسلامى كان لا بد وأن يقود الى العديد من النتائج :

أولا ــ مفهوم العدالة بمعنى الصلاحية للحياد وعدم التحيز وحسن التقييم هو شرط من شروط اى ممارسة للسلطة وهو ليس قاصرا على ولاية القضاء بل هو يتعدى ذلك لكل أمامة أو ولاية ، يقول الماوردى : « أهل الامامة الشروط المعتبرة فيهم سبعة : احداها العدالة على شروطها الجامعة » (٣) .

ثانيا ــ العدالة ليست فقط شرط مرتبط بالصلاحية للممارسة القيادية وانما هى عنصر من عناصر استخدام السلطة ايا كان قدرها . بعبارة أخرى هى شرط فيمن يختار لتولى السلطة وفيمن يختار من يتولى السلطة بل هى شرط يجب أن يظل قائما أثناء ممارسة السلطة وفى جميع مراحل تلك الممارسة . يقول أيضا الماوردى : « أما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : أحدها العدالة الجامعة لشروطها » (٤) .

ثالثا ــ بل ان المفهوم فى التقاليد الفكرية الاسلامية يرتفع ليعبر عن أحد خصائص النظام السياسى المثالى : كلمة السياسة العادلة هى الصفة المتداولة فى

---

(١) قارن ايضا فى الفقه الاوربى المعاصر بريشت ، م.س.ذ. ، ص ٣٠٩ ومابعدها .

(٢) سليمان محمد الطماوى ، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة ، ١٩٦٩ ، ص ٤٠ ومابعدها .

(٣) الماوردى ، م.س.ذ. ، ص ٧ .

(٤) نفس المرجع السابق ذكره ، ص ٩ .

الفقه السياسى للتعبير عن النموذج المثالى والتى يعرفها ابن خلدون بأنها تلك التى تعنى اسعاد الأمة والعمل على تحقيق مصالحها . الدولة فى فقه ابن خلدون لا تحقق الرقى والحضارة الا اذا قامت على ميدأالعدالة بل انه يعلن بصراحة أن الدولة عندما تجعل الظلم محورها فان مصيرها لا يمكن أن يكون الا الانحطاط السريع ثم الموت أو الفناء . وهو فى هذا انما يعبر عن تقليد ثابت فى جميع الكتابات السياسية الاسلامية (١) . الفارابى يصف السلطة الجاهلة بأنها تلك التى لا تتسم بالتعقيل والحكمة والعدل وهى لذلك لا بد وأن تنتهى الى الخراب والدمار (٢) .

والخلاصة ان الحضارة الاسلامية تنظر الى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية . هو حقيقة كلية تمثل النظام ، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن ، هو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم وهو مثالية والتزام تفرض على الدولة الاسلامية ورغم أنها دولة عقيدية أن تتعامل من منطلق معين مع غير المسلم بل ومن نفس المنطلق الاخلاقى مع العدو . وسوف نرى كيف يرتفع هذا المبدأ فى هذه الوثيقة التى نحن بصدد تحليل مضمونها اى سلوك المالك ليصير قاعدة تفرض وجودها على المواطن فى تعامله مع نفسه .

٢١ السلطة والوظيفة الإتصالية :

العرض السابق سمح لنا بأن نتفهم خصائص التراث السياسى الاسلامى فى نطاق الخبرة الانسانية حول ظاهرة التأمل السياسى . التراث السياسى هو امتداد للحقيقة الحضارية واحد مسالك التعبير عن الطابع القومى . والفصل بين الحقيقة الحضارية والقيم التاريخية المرتبطة بتلك الحقيقة ودلالة وجوهر التراث الفكرى السياسى لا يمكن الا أن يعكس قصورا فى فهم وادراك حقيقة التعامل مع ظاهرة السلطة . ان السلطة فى حقيقتها ظاهرة اتصالية . انها مسلك من مسالك التعامل بين القوى السياسية وأسلوب من أساليب نقل المدركات والأمانى والآمال فى العلاقة بين المحكوم والحاكم وبلورة تاريخية للتفاعل بين الماضى والمستقبل عبر الحاضر . رغم ذلك فلا يزال فهمنا لحقيقة التراث السياسى الاسلامى غير كاف . ولنستطيع أن نستكمل هذا الاطار الذى لا يمكن أن يكون الا جزئيا رغم جميع محاولاتنا حيث انه لا يعدو أن يكون تقديما لنص سياسى هو بطبيعته تعبير عن مرحلة محدودة من حيث الزمان وعن تفاعل نسبى من حيث المكان ، لا بد وأن نوسع دائرة التأملات فى أبعاد أربع كل منها يكمل الأخرى :

---

(١) انظر عبد الحميد متولى ، مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، ١٩٦٦ ، ص ٦٩٠ ومابعدها .

(٢) قارن احمد فؤاد الأهوانى ، فضائل الأمم فى نظر الفارابى ، فى مجلة كلية الآداب ، الجامعة الأردنية ، المجلد الأول ، العدد الاول ، ١٩٦٩ ، ص ٧٧ ، وقارن ما أورده شاخت ، تراث الاسلام ، م.س.ذ. ، ترجمة عربية ، جزء ثالث ، ص ٦٩ وما بعدها .

أول هذه النواحى تدور حول خصائص التراث الفكرى السياسى الاسلامى كخبرة متميزة . نقصد بذلك ان العرض السابق انطلق من مبدأ المقارنة المنهاجية . رغم أننا حاولنا أن تكتشف خصائص ذلك التراث الا أن تلك المحاولة كان محورها ابراز نواحى التميز وليس الغوص فى أعماق المكونات . التراث الفكرى السياسى الاسلامى له مذاقه الخاص ، وهذا المذاق لا يمكن أن تتحدد ملامحه الا من خلال التمييز بينه وبين مظاهر التأمل السياسى فى الخبرات الانسانية الأخرى المختلفة . ولكن هذه الاجابة لا تعنى أننا نكون قد اكتشفنا جوهر ذلك التراث . ان المعرفة بالظاهرة من خلال الملامح الخارجية لا تكفى بل ويجب الغوص فى أعماق مقوماتها الدفينة والمتخفية .

اكتشاف جوهر التراث الفكرى السياسى الاسلامى لا بد وأن يطرح تساؤلا آخر : أين التمييز الفكرى السياسى الاسلامى الذى يعنى نسبة معينة والعالمية التى هى محور الدعوة الاسلامية ؟ ان عالمية الدعوة أى عالمية الوظيفة الحضارية للأمة الاسلامية يجب أن تظل مستقلة فى دلالتها عن خصائص ومقومات المنطق السياسى للتعامل فى التراث الاسلامى (١) .

واذ نصل الى هذا المستوى فى الكشف عن خصائص الفكر السياسى الاسلامى لا بد أن تطرح هذا التساؤل الذى يقودنا الى جوهر الهدف من عملية احياء التراث والذى يتضمن نوعا من التحدى والاستفزاز : هل هناك نظرية سياسية اسلامية (٢) .

---

(١) انظر تفسيرنا للظاهرة القيادية من هذا المنطلق ، حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤٨ ومابعدها .

(٢) السؤال الذى طرحناه والذى يدور حول هذا الفضول الفكرى بخصوص بناء نظرية سياسية اسلامية لابد وان يثير لدى القارىء مجموعة من علامات التعجب . أليست النظرية السياسية واحدة ؟ واذا قبلنا الحديث عن نظرية سياسية اسلامية ، الا يعنى هذا التعدد فى النظريات الذى لابد وأن يقود الى رفض علمية التنظير السياسى ؟

قبل ان نجيب على هذه التساؤلات علينا أن نطرح بعض الملاحظات . النظرية السياسية هى واحدة ولكنها لاتصل الى تلك المرتبة الا عقب عمليات تجريب متتالية تنقلنا من مستوى الى آخر فاذا بتلك تصير الخاتمة النهائية بحيث تحتضن جزءا من كل تطبيق وتحكم كل تطبيق . أن أى حضارة خبرة ، وكل خبرة نموذج ، والنموذج ليس الا تطبيق ، والتطبيقات أى النماذج هى التى من مجموعها يتكون ذلك الاطار الكلى للتنظير . والواقع أنه عندما نتطرق لهذه الناحية نلحظ بوضوح مدى التخلخل وعدم التكامل الذى يعانى منه الفقه الامريكى . فأى تطبيق هو واقع والواقع لابد وان تحتضنه النظرية . ومن ثم فالواقع الماركسى أو الشيوعى على سبيل المثال لايكفى للتعامل معه أن نقف منه موقف الرفض الفكرى ، يجب أن يدخل فى نطاق تعاملنا التجريبى وصف علم السياسة بانه فقط أمريكى والقول بأن علم السياسة التجريبى لا موضع له الا فى القارة الامريكية . ما معنى ذلك ؟ ان العلم هو حقيقة مزدوجة : ظواهر استطعنا من خلال التجريد ان نعبر عنها بمفاهيم أخضعت هذه لأسلوب معين من أساليب تفسير العلاقات الارتباطية . العلم بعبارة أخرى يدور حول عناصر ثلاث : ظواهر ، علاقات بين الظواهر ، مفاهيم للتعبير عن تلك الظواهر وتلك العلاقات . التجريب ليس الا منهاجية ولا قيمة له دون أن يستطيع الباحث أن يصل الى مستوى المفاهيم . والمفاهيم ليست سوى الفكر . واذا كانت هذه الحقيقة واضحة فى نطاق أى نوع من أنواع المعرفة فهى أكثر صراحة وأكثر لزومية فى نطاق التحليل السياسى . أليس التعامل السياسى هو اساسا تعامل اتصالى من خلال المفاهيم والمدركات ؟ علم دون فكر لا وجود له . وتطور الثقافة السياسة لا يعدو أن يكون نقل الفكر من مستوى الفلسفة الى مستوى العلم . وفى هذه الناحية يتعين على الباحث المحايد ان يسلم بان التقاليد الامريكية قد فشلت لانها لم تستطع ان ترقى من مستوى التجريب أى المعرفة الكمية للظواهر الى مستوى التجريد أى التنظير للوجود السياسى . بل ويعترف بذلك شيوخ التحليل السياسى فى القارة الجديدة ولنذكر على سبيل المثال العودة الى برخت الذى سبق أن أحلنا اليه فى أكثر من موضع .

ولنستكمل الاجابة على هذا السؤال الثالث التى لا يمكن سوى أن تكون جزئية

عودة الى التساؤل الذى طرحناه : هل هناك نظرية سياسية اسلامية ؟ ومعنى ذلك هل نستطيع من خلال التراكمات الفكرية والممارسة الفعلية ان نجمع التقاليد الاسلامية حول دعائم معينة تمثل الركائز التى من خلال تحليل علاقاتها التفاعلية نستطيع أن نقدم اطارا فكريا للتصور الاسلامى للوجود السياسى ؟

ممالاشك فيه ان الاجابة على هذا السؤال فى حاجة الى دراسة مستقلة بل والى جهود مجموعة من العلماء يكرسون حياتهم للغوص فى أعماق النصوص المتناثرة والبحث عن الآثار المتعددة والمتباينة وللتعايش مع الخبرة التاريخية التى تمثل قرابة عشرة قرون كاملة . رغم ذلك فلنطرح تصورنا بكل ما يعنيه كما قدمنا من احتمالات الخطأ أو للنقص فى القدرة على تقديم الصورة الكاملة .

لو اردنا أن نحدد الأعمدة التى يدور حولها البناء المحتمل والممكن للنظرية السياسية الاسلامية لوجدنا ذلك ينبع من خمسة عناصر :

(أولا) عنصر العدالة . وقد طرحنا هذا المفهوم بوضوح وعالجناه بتفصيل كاف . الذى يجب أن نذكر به هو أن العدالة فى التقاليد الاسلامية ترتبط بحقيقة مزدوجة : من جانب فكرة التكتل الارادى لنشر الدعوة أى ان الممارسة السياسية خلال المراحل التى أخضعناها للدراسة ترتبط دائما بحالة سابقة على حالة الاستقرار الكلية الشاملة أى عندما يصير السلام الاسلامى قد غلف الوجود الانسانى . من ناحية أخرى فان العدالة هى قيمة عليا تكملها وتنبع منها مبادىء أخرى تابعة كالحرية والمساواة .

(ثانيا) الاعتدال : النظرية السياسية الاسلامية لا تقبل التطرف فى أى معنى من معانيه . ترفض التطرف فى معانيه المثالية كأساس للحكم والتقييم ومن ثم فهى تسمح للمرء بالزواج بأكثر من واحدة ولو بقيود معينة وهى من ثم توصف بأنها تقوم على مفهوم الفطرة فى التعامل القانونى . وهى تؤمن بالاعتدال النظامى ومن ثم تقبل شرع من قبلنا . وهى تجعل الاعتدال الدينى أحد محاور دعوتها العقيدية : حرية الأديان والاعتراف بحق الأديان الأخرى فى التعايش تطبيق واضح . وهى تؤمن بالاعتدال السياسى. وهكذا تسمح للمعارضة بالوجود وتفترض احترام حق الشورى .

(ثالثا) النظرة الى الرأى العام على أنه قيمة فى ذاته . ان الشرعية السياسية تستمد مصادرها الحقيقية فى المجتمع الاسلامى من قوة الرأى العام . رغم أن الرأى العام قد يفهم بمعان متعددة ، وقد تكون تطبيقاته متنوعة ومتناقضة بحيث يتعارض أو يتنافى مع فكرة التعصب العنصرى أو التميز الطبقى ، الا ان مفهوم الرأى العام فى الممارسة الاسلامية يصير مرادفا لكلمة الأمة . وحدة الأمة هى المنطلق الاول والاخير فى تفسير التعامل السياسى . تأتى المظاهر فتتنوع وتختلف تبعا لكل موقف ولكل فقه بل ولكل تقليد : الاجماع، والشورى هى نماذج للرأى العام الطبقى ، العرف وحق الافتاء نماذج للرأى العام القومى ، الاستحسان والمصالح المرسلة مداخل تنبع من مدارس فقهية معينة بحيث تكاد تصير تعبيرا عن الرأى العام النوعى .

(رابعا) الدولة لا بمعنى سلطة الاكراه وانما بمعنى اداة الضمان للأمن والأمان وتمكين المسلم من أن يحقق الكمال فى ممارسته الدينية تمثل المتغير الرابع فى الاطار الفكرى للتصور السياسى الاسلامى . انها دولة تؤمن بالوظيفة الاتصالية وهى لذلك دولة عقائدية دينية تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الاخلاقية والمثاليات السياسية فى آن واحد بحيث ترفض الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة أو التمييز فى قيم التعامل من جانب السلطة بين المسلم وغير المسلم . السلطة فى التقاليد الاسلامية هبة وظيفية وليست حق مكتسب فى الاكراه والاستبداد . بناة الدولة الاسلامية من هذا المنطلق المحدد وبغض النظر عن التضاريس المختلفة التى فرضتها الأحداث خمس : الرسول صاغ المبادىء أثناء حكمه للمدينة ، عمر بن الخطاب نقل هذه المبادىء من المدينة الدولة الى الدولة بمعناها الحقيقى أى الى الارض المترامية الاطراف ، ثم يأتى معاوية بن أبى سفيان فيؤسس معالم وخصائص الدولة الامبراطورية . عمر بن عبد العزيز يطعم الامبراطورية الجديدة بالمفاهيم والمثاليات التقليدية ليأتى عقب ذلك هارون الرشيد ليقدم لنا الدولة العالمية حيث تصير عاصمة الكون بغداد .

(خامسا) المتغير الخامس هو طبيعة السياسة التشريعية . لقد درجنا على تصور العمل التشريعى على أنه تعبير عن ارادة سياسية . رأينا فى أكثر من موضع واحد كيف أن التقاليد الاسلامية ترفض ذلك . ومن ثم فسلطة الحاكم مقيدة . والقيود الواردة على الحاكم منبعها عناصر ثلاث : سمو القواعد الدينية ، عدم اختصاص الخليفة بالتشريع الذى هو من عمل الفقيه ، قوة الرأى العام التى تصير فى النهاية المحور الحقيقى للممارسة السياسية . نستطيع أن نضيف بهذا الخصوص ونحيل الى ماذكرناه فى مواضع متفرقة بصدد موقف الخليفة من القضاء وموقف الفقه من كلا الخليفة والقاضى .

ومحدودة ومؤقتة فلا بد وأن نطرح سؤالا رابعا : ما هى أصول الفكر السياسى الاسلامى بمعنى ما هى العناصر والمقومات التى تفاعلت والتى احتضن كل منها الآخر لتتكون من حصيلتها تلك الخبرة بخصائصها وملامحها الشكلية والموضوعية والمجردة كما عرضناها فى أجاباتنا على التساؤلات الثلاثة السابقة .

نتابع هذه النواحى الأربع بايجاز قبل أن ننطلق فى تحليل الوظيفة الحركية للفكر السياسى الاسلامى فى عملية بناء الدولة العصرية .

٢٢ المقومات الداخلية والخصائص الموضوعية للتراث السياسى الفكرى الإسلامى :

اول هذه التساؤلات تدور حول المقومات الداخلية والخصائص الموضوعية للتراث السياسى الفكرى الاسلامى . مما لا شك فيه أن هذه الخصائص تختلف من مرحلة تاريخية لأخرى وتتنوع تبعا للتعبيرات الذاتية عن تلك المرحلة فى شخص الفيلسوف أو المفكر بل وقد تتنوع تبعا لمصدر الفكر السياسى وكما سبق ورأينا هل هو فكر فقهى أم فلسفى أم حركى ، وهل هو مدركات تجريدية أو مدركات متداولة تنبع من الواقع المرتبط بالممارسة دون أن ترقى الى التأصيل المجرد . رغم ذلك فهناك مجموعة من العناصر التى تمثل حصيلة متكاملة من التفاعلات والتى قد لا يعلن عنها وقد لا يشعر بها صاحب الخبرة أثناء التعامل اليومى بخصوصها ليأتى فيكتشفها بعد انقطاع تلك الخبرة واستيعابها فى حركة التاريخ من يسعى لفهم الدلالة الحقيقية المستترة خلف الخبرة ، فاذا بها تكون اطارا متكاملا يعبر عن

ولنذكر بعض الوقائع .

قدم مرة أبو جعفر المنصور المدينة وعلى قضائها محمد بن عمران الطلحى ، فاشتكى الجمالون فى حق لهم على الخليفة . وعندما قدمت الشكوى للقاضى طلب الطلحى من كاتبه أن يأمر الخليفة بالحضور امامه ، وعندما أظهر الكاتب خوفه من ذلك لم يكتف القاضى بان يكتب الكتاب بطلب حضور الخليفة الى مجلسه بل أمر كاتبه أن يوصل الخطاب بيده . وأقبل الخليفة الى مجلس القضاء ومعه وزيره « الربيع بن يونس » فلم يعبأ القاضى بقدومهما بل دعا الخصوم وطلب منهم اثبات حقهم . وعقب سماعهم قضى على الخليفة باحقية دعواهم . ويذكر أيضا صاحب تاريخ الخلفاء عن الخليفة المنصور واقعة أكثر وضوحا فى تقاليد احترام حكم القاضى فى مواجهة صاحب السلطة أيا كان موقعه . كتب الخليفة المنصور الى قاضى البصرة يطلب منه فى قضية بين قائد وتاجر أن يحكم لصالح الأول، وذكر فى كتابه العبارات التالية : « أنظر الأرض التى تخاصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فادفعها الى القائد ». فكتب اليه قاضى البصرة « ان البينة قد قامت عندى للتاجر فلست اخرجها من يده الا ببينة » . فاعاد المنصور الكتاب الى القاضى قائلا « والله الذى لا اله الا هو لتدفعنها الى القائد » فاجابه القاضى « والله الذى لا اله الا هو لا اخرجها من يد التاجر الا بحق » .

أورده عبد الجبار الجومرد ، أبو جعفر المنصور ، ١٩٦٣ ، ٢٢٩ ومابعدها . أنظر ايضا وقارن عبد الحميد متولى ، مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ٥٨٩ ومابعدها ، وانظر كذلك المصادر التى أوردها فى ص ٥٩١ هامش رقم ٣ .

المذاق الحقيقى والجوهر الذاتى لذلك التراث (١) . من هــذا المنطلق نستطيع أن نصف التراث السياسى الاسلامى الفكرى بأنه حصيلة تفاعلات خمس أى حصيلة متكاملة لعناصر خمس استطاعت أن تطوع نفسها فى بوتقة واحدة لتكون ذلك الابناع الفكرى وبغض النظر عن نماذجه وتطبيقاته التاريخية أو النظامية ورغم الخلافات المختلفة المذهبية والعقائدية التى عرفتها الجماعة الاســلامية .

هذه الخصائص نستطيع أن نوجزها حول المتغيرات التالية .

هو فكر اجتماعى وقد سبق أن رأينا كيف ارتفعت هذه الصفة لتصير احدى ملامحه الخارجية . فهو من حيث أهدافه لا يسعى الا لمصلحة الجماعة ، ومن حيث الوظيفة الحضارية لا يقبل الا الكفاحية ويرفض المهادنة التى تعنى التخلى عن مثالية الجماعة الاسلامية وسموها وارتقائها . أخلاقيات الفكر السياسى الاسلامى هى أخلاقيات جماعية وليست فردية ، أخلاقيات التضحية واحتقار الحياة وليس التكالب على المصالح الذاتية والنظرة الى الوجود على أنه فقط متعة واسترخاء (٢) .

وهو فكر دينى : جوهر الفكر السياسى الاســلامى هو الحقيقة المنزلة . مهما حاولت العقلية الفردية الارتقاء والسمو ، ومهما وجدت من اطار التحرر الذى صبغ التاريخ الاسلامى والتسامح الذى هو محور وجوهر العقيدة الاســلامية اغراء للانطلاق الذاتى والفردى فى التأمل ، فان الاطـــار الدينى الذى وضعته التعاليم السماوية يظل حائطا يمنع أى محاولة لاجتيازه أو التشكيك فى عناصره . من هنا تفهم حقيقة المثالية فى الفكر السياسى الاسلامى : انها مثالية دينية تنبع من الوظيفة الجماعية حيث الارادة الفردية فى خدمة الجماعة لأن هذا هو منطلق التطابق بين المفهوم الدينى والواجب السياسى .

والتراث السياسى الاسلامى تراث أخلاقى وهو لذلك لا ينبع فقط من مفهوم القيم ولكنه لا يقبل ولا يتصور الفصل بين الأخلاقيات والممارسة ويرفض أى تمييز بين الممارسة الداخلية والخارجية . التفرقة بين القيم السياسية وغير السياسية يرفضها التراث السياسى الاسلامى رفضا قاطعا . من لا يصلح للحياة الخاصة غير جدير بأن يعتلى مناصب المسئولية ولن يصلح لأن يمارس السلطة (٣) . التعـامل وفقط من منطلق وحدة القيم : ان التراث السياسى الاسلامى وهو تراث أخلاقى هو خطاب للفرد حيثما وجد واذا كان لا أكراه فى الدين فان هذا لا يعنى أن من لا يقبل ذلك الخطاب قد اهدرت آدميته . ان على الممارس للسلطة فى التقاليد الاسلامية أن يقدم نموذج المثالية دون أن يعلق ذلك على القبول أو الرفض . قواعد التعامل مع الأعداء ليست فى حاجة الى سرد أو تفصيل . رغم ذلك فأخلاقيــات التراث السياسى الاسلامى هى قيم جماعية ودينية وليست قيما فردية ودنيوية .

كذلك فان الفكر السياسى الاسلامى فكر حركى : ليس فقط بمعنى واجب القيادة فى أن تتدبر ولكن أيضا بمعنى أن هناك وظيفة على الفرد فى أن يمارس بعمله وفى أن يدفع بسلوكه حقيقة التطور السياسى الذى هو نشر الدعوة بشكل

---

(١) انظــر فى معنى مطابق فويتر ، م.س.ذ. ، ص ٤٧٦ ومابعدها .

(٢) انظر كذلك :
CHARLES, L'âme muslmane, 1958, p. 94.

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون تحقيق على عبد الواحد وافى ، ١٩٥٨ ، جزء ثانى ، ص ٤٤٤ ومابعدها ، وقارن على الوردى ، منطق ابن خلدون ، ١٩٧٧ ، ص ٩٧ ومابعدها .

او بآخر . ان تعاليم الرسول قاطعة صريحة فى أن على المواطن الا يقبل والا يصمت والا يستسلم ازاء ما يمكن أن يكون متناقضا مع مثالية الجماعة الاسلامية . « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فأن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » . التعامل المباشر هو أقصى التعبير عن الحركية تعقبه مستويات أخرى تبدأ من عملية الاتصال بمعنى السعى نحو الاقناع والاقتناع وتنتهى بالتوجه الى القوة العليا لهداية المخطىء وانقاذ الجماعة من مخالفاته السلوكية (١) .

كذلك فان الفكر السياسى الاسلامى يتصف بصفة الاطلاق . وهنا تتقابل خصائصه الجوهرية بالوظيفة العالمية للدعوة وقدرة التأمل السياسى على تقديم التصور المتكامل أى النظرة السياسية الكلية الشاملة من جانب آخر .

الطبيعة العالمية للدعوة الاسلامية تنقلنا الى مستوى آخر من مستويات التحليل للفكر السياسى الاسلامى . الذى يعنينا أن نؤكد عليه والذى سبق وطرحناه اجمالا هو أن نتذكر أن التميز فى التراث الاسلامى لا يتنافى مع عالمية الدعوة الاسلامية . فالدعوة الاسلامية تتجه الى وظيفة الجماعة فى النطاق الحضارى ، التميز فى الفكر السياسى الاسلامى ينبع من أساليب تصور تحقيق تلك الوظيفة العالمية . رغم ذلك فلنتذكر بعض الخصائص العامة التى كان لابد وان تؤثر فى المدركات السياسية الاسلامية كنتيجة لطبيعة عالمية الدعوة : العلاقة السياسية تنبع من مفهوم عام مطلق وهو أن الأمة هى التجمع الحضارى الدينى وليست مجرد الالتقاء العنصرى، سلطة الأمة ، دون الحديث عن سلطة الحاكم ، ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالتعاليم الدينية ، الالتزام بالأخلاقيات فى نطاق الحركة السياسية هو أمر يتجه الى الحاكم والمحكوم فى آن واحد ، علاقة التضامن تنبع من فكرة وحدة التجمع السياسى وليست امتدادا لعلاقة الدم . تحليل هذه النواحى ينقلنا الى الدراسة التفصيلية للنظام السياسى الاسلامى (٢) ولتطور التعامل السياسى من جانب آخر وهو ما لا يدخل فى نطاق هذه الدراسة .

بقى السؤال الثالث والذى بدوره لا بد وأن نطرحه وبشجاعة : هل نستطيع الحديث عن نظرية سياسية اسلامية ؟

---

(١) اورده المرجع السابق ذكره ، ص ٩٩ . انظر كذلك على بن ابى طالب ، نهج البلاغة ، طبعة بيروت دار الاندلس ، ١٩٧٣ ، ص ٣٠٨ ومابعدها .

(٢) قارن محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم فى الاسلام ، ١٩٧٤ ، ص ٤١٢ وما بعدها ؛ صبحى الصالح ، النظم الاسلامية ، ١٩٦٥ ، ص ٢٤٧ ومابعدها .

٢٣ هل هناك نظرية سياسية اسلامية؟ "البناء والعناصر الفكرية"

قبل أن نجيب على هذا التساؤل علينا أن نتذكر بأن هناك فارق بين النظرية السياسية الاسلامية ، لو كانت اجابتنا بالتأكيد ، وما يمكن ان نصفه بنظرية القيم السياسية من منطلق التقاليد الاسلامية . هذه الناحية الثانية لا يمكن أن تكون موضع مناقشة . ان نظرية القيم لا تعدو أن تكون تبريرا للحركة من منطلق التكامل فى التصــــور وأى حقيقة دينية لا بد وأن تنبــع من مجمــوعة من المدركات المتعلقة بالمثاليات وترتيبها التصــاعدى ومن ثم لابد وأن تملك نظرية للقيــم . أيضــا التراث الكنسى الذى يشكك البعض فى أنه يملك نظرية سياسية يملك نظامه للقيــم (١) . ما المقصود بالنظرية السياسية الاسلامية ؟ مجمــوعة المدركات المجردة التى من حصيلتها نستطيع أن نخلق التصور الذى ساد الممارسة الاسلامية وبغض النظر عن تطبيقه من عدمه ، وبغض النظر عن نجاح التطبيق من فشله ، وبغض النظر عن مراحل التطبيق والذى نستطيع من خلاله أن نرتفع الى قمة التجرد فاذا بنا ازاء احاطة متكاملة للعالم الفكرى وللتراث الحضارى فى خليط متجانس من العلاقات الارتباطية والدلالات المنطقية والقوانين العلمية التى تحكم الوجود السياسى .

الاجابة على هذا السؤال تفترض عملية تبويب لمجموعة من التساؤلات تنتهى بتقديم اطار متكامل للفكر السياسى الاسلامى يستجيب مع ذلك التعريف الذى حددناه . وعملية التبويب فى الواقع تفترض الاجابة على مجموعة من الاستفهامات. أول التساؤلات والذى سوف نعود له فيما بعد يدور حول المصادر : ما هى هذه الاصول التى يجب من خلالها أن نتوصل الى التراث الســياسى الاســلامى ؟ لقــد سبق أن حددنا ذلك التراث بأنه فكر ونظم وممارسة . وذكرنا أن الأبعــاد الثلاثة تكون كلا متكاملا وأن التجريد الفكرى الذى يعد للنظرية السياسية يفترض التعامل مع مصادر التراث فى هــذه التطبيقات الثلاثة رغم تعــدد أصول كل منها وتميزها . كذلك لاحظنا أن هذه الآثار البعض منها سياسى والكثير منها غير سياسى .

ومن ثم فان الخطوة الأولى للاجابة على هذا التســـاؤل عملية تجميع لهذه النصوص والآثار فى اطار متكامل من التحقيق التاريخى والتحليل اللغوى لمختلف عناصر ذلك التراث .

---

(١) انظر عرضا دقيقا فى :

BIGO, La doctrine sociale de l'Eglise, 1965, p. 268; JEAN — MOULIN, L'Etat et le citoyen, 1956, p. 362; GUARDINI, Royaume de Dieu et liberté de l'homme, 1960, p. 49; MOINES DE SOLESMES, La paix intérieure des Nations, 1962, p. 136.

المصادر تسمح لنا بأن نصل الى تحديد المفاهيم . والمفاهيم ليست سوى التعريفات التى كل منها يعبر عن حقيقة معينة : ان المفاهيم ليست ألفاظا أو مصطلحات . انها تمثل مجموعة من العناصر التى من خلال خلق التجانس بينها نستطيع ان نصل الى عملية بناء للاطار الفكرى الذى هو وحده يسمح باحتضان الحقيقة السياسية . لقد سبق أن رأينا كيف أن كلمة تشريع فى التقاليد الاسلامية على سبيل المثال لا تعنى ذلك المدلول المتوارث فى نطاق المفاهيم الغربية (١) . الاطار الفكرى هو فى حقيقة الأمر تعبير عن الحضارة أو بعبارة أخرى أكثر دقة تعبير عن الادراك الجماعى للظاهرة موضع التحليل . رأينا أيضا كيف أن مفهوم التوازن فى الخبرة الاسلامية ينطلق من فكرة الفصل بين سلطة الافتاء والسلطة القضائية ، نموذج آخر يعكس مفاهيم ذاتية لا نستطيع أن نصل الى تحديد دلالتها الا اذا حاولنا أن نجرد التراث الاسلامى فى شكل علاقات ارتباطية تتفاعل وتتحدد بالحقائق الفكرية .

وهذا يقودنا الى خطوة ثالثة : عقب تحديد المصادر والمفاهيم يتوجب علينا صياغة المشكلة أو المشاكل السياسية التى تعين على المجتمع الاسلامى أن يواجهها . ان كل مجتمع عاش خبرة معينة والخبرة هى مجموعة مشاكل وصعوبات اصطدم بها فى تطوراته المتلاحقة وكان عليه أن يتخطاها بشكل أو بآخر (٢) . لا يعنينا النجاح الذى قد يكون جزئيا بل ولا يعنينا الفشل مهما كان كليا ، ان نقطة البداية التى يجب أن يقف ازاءها المفكر هى كيف أن كل خبرة لها مشاكلها ، وان مشاكل كل مجتمع لا تعكس نفس الطبيعة ولا نفس الخصائص التى تتفاعل معها الخبرات الأخرى (٣). وقد يطرح الباحث بهذا الخصوص التساؤل : ما المراد بكلمة مشكلة سياسية ؟ الاجابة على هذا السؤال تمثل أعقد المسائل التى يثيرها الفكر المعاصر . رغم ذلك فان منطلق بناء التنظير السياسى لابد وأن يجعل من التعريف بالمشكلة السياسية الأساس الفكرى الأول لعملية التجرد المرتبطة بالوجود السياسى . وبغض النظر عن الاجابة على هذا التساؤل فان علينا أن نتذكر أن عملية التحليل السياسى لم تعد تستطيع أن تسمح بجعل الوحدة النهائية التى يدور حولها التأمل الفكرى سوى دراسة الموقف بأبعاده وعناصره . والموقف السياسى هو اصطلاح يمكن أن يوصف بأنه ترجمة أكثر اتساعا وأكثر واقعية وأقل تجردا وأقل دقة وتحديدا من كلمة مشكلة سياسية .

وهكذا يتعين علينا أن نطرح هذا التساؤل لو أردنا بناء نظرية سياسية اسلامية: ما هى المشاكل التى واجهها المجتمع السياسى الاسلامى ؟ وكيف نوضح تلك المشاكل

---

(١) انظر ملاحظاتنا سابقا ص ١١٢ .

(٢) قارن ما أورده لامبتون ، الفكر السياسى الاسلامى ، م.س.ذ. ، ص ٤١٦ هامش رقم ٢ :
DAWOOD, A comparative study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the second to the sixth century A.H., unpublished Ph. D. thesis, London University, 1965.

(٣) ولنقارن على سبيل المثال الحضارة الرومانية بالتقاليد الاسلامية . الأولى كانت مشكلتها الحقيقية أو على الاقل احد المشاكل الخطيرة هى ظاهرة التعدد النظامى . على العكس من ذلك فان التصور الاسلامى كان يفرض التعدد . وهكذا انتهى التطور الاول بتقنينات جستنيان بينما التاريخ الاسلامى رفض أى محاولة لوضع حد لتعدد المذاهب الفقهية حتى ان خطاب ابن المقفع المعروف باسم رسالة الصحابة ذهب دون صدى . انظر : احمد امين ، ضحى الاسلام ، جزء ثانى ، ١٩٣٨ ، ص ٢١٤ ومابعدها . قارن لنا :
RABIE, La concezione antiformalistica e lo sviluppo del diritto positivo nel sistema musulmano, in atti Primo Congresso Diritto Comparato, 1, 1953, p. 524

أبتداء من الواقع التجريبى ثم من خلال المعالجة الفكرية فى آن واحد . مما لا شك فيه أيضا أن المشاكل التى واجهها المجتمع الاسلامى تختلف وتتنوع تبعا للمرحلة التاريخية . فعقب وفاة الرسول كانت المشكلة الاسلامية هى بناء نظام التعامل المتعلق بالاختيار . ثم جاءت عقب ذلك مشكلة اخرى تدور وتنبع من فكرة التطور الكلى والكيفى للجماعة ازاء النظم السياسية المتوارثة والتقليدية (١) . عصر معاوية رغم كل ما يمكن أن يوصف به من تعسف أو خروج على التقاليد الاولى يتضمن مواجهة لمشكلة أخرى وهى بناء الدولة الاسلامية . وهكذا تتعاقب المشاكل تبعا لكل عصر ولكل مرحلة من مراحل التطور السياسى .

ولا يجوز لنا أن نتصور أن الشعور بحقيقة هذه المشاكل ينبع فقط من التحليل السياسى العصرى الذى استطاعت التقاليد العلمية الحديثة أن تحيط به فكرة التنظير السياسى . علماء مسلمون يعودون الى تلك الفترات المختلفة أثاروا هذه المشاكل المتباينة وبوعى واضح وقدرة تنظيرية لا موضع للشك فى أصالتها . ولنذكر على سبيل المثال مؤلف الفرق بين الفرق الذى يعود الى القرن الخامس الهجرى للبغدادى والذى فيه يطرح التساؤل عن حقيقة الخلافات بين مختلف المذاهب الدينية والسياسية وحقيقة العناصر التى رغم الخلافات تربط وتقرب بين الفرق والملل التى انتهت بتجزئة وتفتيت الجماعة الاسلامية (٢) .

يرتبط بهذه التساؤلات الثلاثة ما سبق وطرحناه باسم مشكلة القيم أو نظام القيم السياسية الاسلامية فى التراث الاسلامى . المجتمع الاسلامى ككل مجتمع آخر عرف مجموعة معينة من القيم جعلها محور وجوده ومصدر تميزه الحضارى . القيم السياسية ليست مجرد مبادىء ، أنها تنظيم تصاعدى للعلاقة بين الأخلاقيات العامة والاخلاقيات الخاصة ثم موضع كل منها فى ذلك الهرم المتجانس من المثاليات الاجتماعية . ولنذكر على سبيل المثال أهم القيم التى عرفتها التقاليد الاسلامية : العدالة ، المساواة ، سيادة التشريع ، الأصل الارادى للسلطة ، مبدأ الشورى .

فقط عقب ذلك نستطيع أن ننتقل الى تأصيل وبناء النظرية السياسيةالاسلامية حيث يكون التحليل وقد أضحى يسير فى بعد فكرى انطلاقا من التجريد الفلسفى للمدركات السياسية وابتداء من تلك الأسماء الضخمة التى يمكن القول بأنها اعمدة الفكر السياسى الاسلامى أى الفارابى وابن سينا وابن رشد ثم الغزالى وابن خلدون وابن تيمية ، ولكل منهم أتباعه وحواريه وقد طعم كل ذلك بالجزئيات الحركية والتصورات والمفاهيم المتداولة . فقط هذا التحليل يصير قادرا على تحقيق عملية التجرد الفكرى العلمى المطلق من خلال بناء علاقات ارتباطية ترتفع الى مستوى قوانين السببية فى تفسير مختلف جزئيات الوجود السياسى .

ليس هدفنا من طرح هذا السؤال سوى أن نحدد بعض المنطلقات العامة التى تبرر الاهتمام بالتراث وكيفية تأصيل مدخل علمى لبناء النظرية السياسية الاسلامية . نقل المفاهيم الاسلامية فى صفائها وحقيقتها الى لغة العصر لا يمكن أن يتحقق الا عقب بناء النظرية السياسية الاسلامية لأن هذا البناء وحده هو الذى

---

(١) قارن احمد امين ، فجر الاسلام ، ١٩٤١ ، ص ٢٧٦ ومابعدها .

(٢) انظر طبعة بيروت السابق الاشارة اليها ص ٨ ، ص ٢٢٠ . انظر ايضا يحيى هاشم حسن فرغل ، نشاة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ، ١٩٧٢ ص ٢٦٧ . قارن أيضا شاخت ، م.س.ذ. ، ص ٤٧ ومابعدها .

سوف يخلق ذلك التكامل الذى يمثل خاتمة المطاف فى الفصول التاريخى ونقطة البداية فى التعامل الحركى مع التراث الاسلامى (١) . قبل ان نطرح معنى هذه الملاحظة علينا ان نتذكر بعض الحقائق :

(أ) **تبويب الفكر السياسى الاسلامى يجب أن يجيب على استفهامات معينة .** سبق أن ذكرنا بعضها وركزنا حول احداها وهى القيم السياسية . ولكن علينا أن نضيف مجموعة أخرى من الحقائق يجب أن نقدم بخصوصها التصور الكامل فى التقاليد والتراث الاسلامى : نظرية الدولة ، تفسير ظاهرة السلطة ، شروط القائد وخصائص القيادة السياسية ، أنواع الحكومات وصور النظم السياسية ، ليست سوى أهم البنود التى يندرج تحت كل منها العديد من الجزئيات .

(ب) على أننا نسرع بملاحظة أنه رغم تسيب مصادر الفكر السياسى الاسلامى وعدم تكاملها التوثيقى والتبويبى بعد ــ وهذه احدى الوظائف التى نسعى الى القيام بها ــ فى اطار فكرى واحد الا أن هذا التراث ورغم وحدته التى سبق وأبرزناها يتضمن من العناصر ما يسمح بأن يقدم العديد من الاجابات .

١ ــ فلو وقفنا مثلا ازاء ظاهرة السلطة لاستطعنا من خلال تحليل الأصول السياسية الاسلامية أن نقدم على الأقل تصورات ثلاث : النظرية العقدية ويقدمها لنا الفارابى ، نظرية التطور القبلى ونستطيع أن نجد تحليلا كاملا لها لدى الغزالى ، نظرية العصبية واينائها يصل الى القمة لدى ابن خلدون ، بل نستطيع أن نضيف الى ذلك نظرية البطولة السياسية كما يطرحها ابن رشد (٢) .

٢ ــ ولا يقل هذا التعدد والتنوع عندما ننتقل الى وظيفة الدولة بمعنى الأهداف التى يجب أن تسعى الارادة السياسية الى تحقيقها من خلال الأداة النظامية . فالفارابى يدافع عن نظرية العدالة ، والماوردى يجعل مبدأ الدفاع عن العقيدة محور الحركة السياسية للدولة والمبرر لوجودها والمسيطر على أهدافها ، ويأتى ابن أبى الربيع فى كتابه الذى نطرح تحليله فى هذه المقدمة اذ ينقلنا الى مبدأ آخر وهو تحقيق السلام والطمأنينة .

٣ ــ فاذا انتقلنا الى المشكلة الأخرى المتعلقة بصور الحكومات لوجدنا ان هذه الناحية تمتاز بالفقر وعدم الاهتمام . ورغم ان ذلك يبدو لأول وهلة علامة من مظاهر التقصير والنقص الفكرى الا أنها فى الواقع منطقية مع طبيعة الحضارة الاسلامية . الحضارة الاسلامية تنبع من مفهوم الكفاحية والوظيفة العقائدية

---

(١) ولعل هذا يقودنا الى تاريخ التجديد الفكرى للتراث الرومانى وكيف بدوره قاد الى بناء علم السياسة فى التقاليد الغربية . ورغم ان هذه الصفحة لاتزال مجهولة أو مجهلة بفضل مايسمى بعلم السياسة الامريكى الا أن أى محاولة لفهم حقيقة البناء التجريدى للتامل السياسى كتعامل علمى مع ظاهرة السلطة لا تنبع من تطور المدرسة التاريخية الالمانية خلال القرن التاسع عشر هى عبث لن يؤدى الا لعدم فهم حقيقة الاتجاهات الفكرية المرتبطة بتاصيل وفهم ظاهرة السلطة فى التقاليد الأوربية . أنظر التفاصيل فى :
CASSIRER, Stora della filosofia moderna, vol IV, 1958, p. 394.

(٢) أنظر ملاحظات :
QUADRI, La philosophie arabe, p. 314; MULLER, Philosophie und Theologie von Averroes, 1875, p. 119; AFNAN, Avicenna, his life and works 1958, p. 162.

ومعنى ذلك انها لا بد وان ترى فى نظامها السياسى ـ وبغض النظر عما يمكن ان يعيبه ـ المثل الأعلى لنموذج الممارسة . هذه الحقيقة برزت واضحة فى الفقه الرومانى ورغم أن النموذج الرومانى لم يكن تعبيرا عن كفاحية فى العقيدة الدينية ولنتذكر على سبيل المثال بوليب ومفاهيمه المعروفة بخصوص الدستور المختلط . ورغم ذلك فان الفكر الاسلامى لم يترك هذه الناحية وأعطاها عناية هامة من منطلق تاريخى . ولعل ابن خلدون خير من يجيب على الاستفهامات المتعلقة بصور الحكومات (١) . ولنتذكر بهـذا الخصـوص بعض النماذج من فكره السياسى . فهو أولا يدرس نظرية المناخ السياسى الأمر الذى يسمح له بمعالجة العلاقة بين الاقليم الجغرافى بخصائصه والنظم السياسية بمتغيراتها. وهو من هذا المنطلق يصل الى خلق علاقات ارتباطية بين البداوة والحرية من جانب والزراعة والنظم الاستبدادية من جانب آخر بحيث يكاد يعيـد الى الذهن لغة مونتسكيو وبعض النظريات الجرمانية مما أسماه الفقه المعـاصر بنظرية الاستبداد الشرقى . ثم هو ينطلق فى تحديد العلاقة بين الكون الكلى والجزئيات التى منها يتكون ذلك الكون أو السلوك القومى وما نعبر عنه اليوم باسم نظرية الطابع القومى . هو يفهم الطابع القومى على أنه أحـد متغيرات السلوك السياسى . وهكذا يعرف المصرى بانه حزين متشائم ، والسودانى بانه سعيد فرح بنفسه . والجزائرى على انه شـجاع مغامر (٢) . فى جميع هذه الأبعاد التى لم تخضـع بدورها للدراسـة الكافية والتحليل العمقى من خلال متابعة النماذج المختلفة التى قدمها ابن خلدون فى تاريخه الكبير فان المفكر العربى يخلق تلك الرابطة الثابتة واللازمة بين الوحـدة الجزئيـة أى المواطن والوحدة الكلية أى الجماعة فى تحليله لنماذج الوجود السياسى . بل انه يصل الى القمة فى دراسة العلاقة بين المتغير الدينى والمتغير السياسى فى مقدمته بحيث يخلق الارتباط بين مثالية النظام السياسى الاسلامى والقراءة التجريبية لمختلف النماذج الحكومية للتعامل السياسى .

(جـ) وليكتمل هذا الاطار لا بد وان نضيف جوهر الوجود السياسى كعلاقة نفسية بين المواطن والسلطة . ما هى طبيعة فكرة الولاء كأحد المميزات الواضحة للتراث الاسلامى كمفهوم سياسى ؟ سؤال تكاد تستحيل الاجابة عليه فى كلمات موجزة لأنه ينقلنا الى أعقد مشاكل التحليل السـياسى حيث لم تستطع النظرية السياسية فى أقصى تقاليدها المعاصرة أن تصل الى صياغة ولو مؤقتة، الى اجابة ولو نسبية ، من منطلق علمى لهذا التساؤل (٣) . فكرة الولاء لم تعرفها الحضـارات الكبرى القديمة الا بمعنى العـلاقة الشخصية التى تدور حول التبعية والخضوع ولا ترتبط بالمفاهيم السياسية أو بالقيـم العقيدية . هل الولاء للحضارة ؟ هل الولاء للحاكم ؟ هل الولاء للمصلحة ؟ أسئلة عديدة لا يزال الفقه السياسى يقف منها موقف التردد وعدم القدرة على المنـاطحة

---

(١) حامـد ربيـع ، تطـور الفكر السـياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧٦ .

(٢) حامد ربيـع ، مقدمة فى العـلوم السـلوكية ، م.س.ذ. ، ص ٣٣ ومابعدها .

(٣) لايزال الفقه السـياسى حتى هذه اللحظة قاصر عن أن يؤصل لنا مفهوم الولاء كظاهرة سلوكية على مستوى الفرد أو الجمـاعة . أنظر محاولاتنا فى حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات كلية الاقتصاد ، جزء ثالث ، ١٩٧٣، ص ١٩٧ ومابعدها .

وتخطى العقبات العلمية بخصوص بناء اطار متكامل لتحليل جزئياتها . رغم ذلك فان متابعة العناصر المختلفة فى التراث الاسلامى وتجميعها فى شكل بنيان متكامل قد يسمح لنا بأن نؤصل هذه الظاهرة بحيث نبنى الاطار الفكرى لمفهوم الولاء لا فقط كما عرفته وعاشته الحضارة الاسلامية ولكن أيضا كما يجب أن يجرد فى لغة التنظير السياسى المعاصر ورغم أن الحضارة الاسلامية لم يقدر لها المفكر الذى يصوغ ذلك المفهوم ورغم أن الفكر المعاصر لم يستطع بعد أن يفسر ظاهرة الولاء بلغة العصر الذى نعيشه .

فلنحدد عناصر هذا الاطار من منطلق فهمنا للتراث الاسلامى :

أولا — الولاء للامة وليس للنظام .

ثانيا — الولاء علاقة تربط المواطن بالأمة ولذلك هى تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما كان هذا الأخير يعيش فى داخل تلك الأمة .

ثالثا — الولاء مطلق وغير مقيد لأن الولاء يختلف عن الطاعة التى تصير شخصية ومقيدة .

رابعا — الولاء لا يتعارض مع الثورة أو مقاومة الطغيان بل أن الاستجابة الى الثورة ورفض الطغيان هو تأكيد لعلاقة الولاء .

خامسا — الولاء لا يعنى الاكراه ولا يقبله : لا اكراه فى الدين .

(د) مفهوم الولاء يقودنا الى ناحية أخرى هى المحور الحقيقى الذى تدور حوله عملية الصياغة الفكرية لمؤلف شهاب الدين ابن أبى الربيع : النظرة السلوكية للوجود السياسى . ليس هذا موضع تعريف كلمة السياسة (١) أو استخدام الاصطلاح المرتبط بمشتقات هذه الكلمة فى التراث الإسلامى . ولكن الذى يعنينا هو أن نتذكر كيف ان شهاب الدين ابن أبى الربيع فى هذه الدراسة جعل منطلقه فى تحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم هو الظاهرة السلوكية بمعنى خصائص التعامل مع الموقف سواء كان ذلك التعامل صادرا من السلطة أو فى مواجهة السلطة . النظرية السياسية الاسلامية بهذا الخصوص تملك تراثا ضخما لم يقدر له بعد أن يخضع لتحليل علمى أو لتجميع وثائقى . فلنكتفى مؤقتا بان نطرح بعض الأبعاد التى تثيرها هذه الخبرة تاركين التفصيل لموضعه بصدد التعليق على هذه الوثيقة موضع التحليل :

(أولا) نظرية التعامل النفسى واهمية المتغير المعنوى فى تحليل وفهم الظواهر الاجتماعية . رغم أن علم النفس الاسلامى لم يكتب بعد الا ان العودة الى النصوص والتقاليد المرتبطة بالتراث الاسلامى لابد وأن تطرح الكثير من الاستفهامات (٢) . وتبدو دلالة هذه التساؤلات عندما ندخل المقارنة بين التراث العربى والتقاليد الكاثوليكية . فالاطار الفكرى للتعاليم الكنسية ما كان يسمح بأن يجعل من المتغيرات

---

(١) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.ذ. ، ص ٩٩ ومابعدها .

(٢) انظر ما يصلح مادة للتامل رغم عدم علمية العرض والتحليل : حسن محمد الشرقاوى ، نحو علم نفسى اسلامى ، د.ت ، ص ٢٨ . وقارن كذلك ملاحظاتنا فيما بعد فى الفصل الثالث ص ٢٣٥ ومابعدها .

النفسية اى محور للتفاعل مع الحركة البشرية . ان الروح هى المصدر واليها وفقط من منطلقها لابد من العودة لتفسير جميع مظاهر الحركة البشرية . على العكس من ذلك فان التراث الاسلامى ، ورغم انه لا يزال فى حاجة الى دراسة علمية جادة ، يؤكد كيف ان العلاقة بين التكوين العضوى والابعاد النفسية هى عملية تفاعل حيث الاستقلال بين المتغيرات لا يمنع من وحدة الظاهرة . وهكذا يصل علماء الاسلام الى تأصيل ما يسمونه « الطب الروحانى » الذى هو أسلوب من أساليب « العلاج والتطبيب » . الاسماء بهذا الخصوص عديدة لا حصر لها . فلنذكر على سبيل المثال الامام « فخر الدين الرازى » الذى قدم لنا ما نستطيع ان نسميه بنظرية « أنماط الشخصية » فى كتاب له مشهور بعنوان « الفراسة » ونستطيع أن نضيف أيضا عالما آخر سبقه بثلاثة قرون وهو « ابو بكر الرازى » صاحب مؤلف مشهور بعنوان « الطب الروحانى » . ابن خلدون يذكرنا بعالم ثالث وهو « المسعودى » . الامام ابن سيرين ترك لنا بدوره مؤلفه المعروف باسم « منتخب الكلام فى تفسير الأحلام » . جميعها تعبيرات عن اهمية التعامل النفسى فى فهم العلاقة بين المواطن والجماعة بل وتصور امكانية نقل الفرد من الحالة المرضية الى الحالة الطبيعية من منطلق التعامل مع العنصر المعنوى للوجود الانسانى . مفهوم الرياضة النفسية أخضعه اكثر من فقيه واحد لتأصيل كامل لا تسمح لنا طبيعة هذه الدراسة بالتفصيل فى جزئياته (١) .

(ثانيا) نظرية التدبر السياسى بمعنى خلق نماذج التعامل مع المستقبل والتى تمثل اقصى انواع التقدم المعاصر فى التحليل الاجتماعى . مفهوم التدبر فى حقيقة الأمر يعنى تصور المستقبل انطلاقا من الحاضر والماضى على انه امتداد لهما وبناء خطة للتعامل مع المستقبل بحيث لا يؤخذ الفرد على غرة وبحيث تصير احدى وظائف الحاكم أن يعد نفسه لجميع احتمالات التطور من منطلق القدرة والفاعلية (٢) . مؤلف ابن ابى الربيع نموذج واضح للتعبير عن الاهتمام بهذا البعد من ابعاد الوظيفة القيادية ورغم أنه قد يبدو لأول وهلة ان هذا ليس جديدا فى تقاليد الممارسة السياسية الا أن الواقع ان استقبال هذا المفهوم فى تأصيل التحليل السياسى لا يعود الى اكثر من نهاية القرن التاسع عشر . ولعل نظرية الدولة الحارس التى سيطرت على الفكر السياسى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هى التى ساهمت فى خلق الاطار الفكرى الذى منع من تأصيل نظرية التدبر السياسى عقب الثورة الفرنسية .

---

(١) أنظر ابن سينا ، احوال النفس ، تحقيق احمد فؤاد الأهوانى ، ١٩٥٢ ، ص ٥٧ ومابعدها ، ص ١٥٢ ومابعدها .

(٢) ظاهرة التدبر السياسى موضع عناية خاصة فى فقه السياسة الخارجية . كذلك فهى تختلط بما يسمى علم المستقبليات . أنظر حامد ربيع ، نظرية السياسة الخارجية ، محاضرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٢ ، ص ٧١ ومابعدها . وقارن ايضا فى الفقه الأمريكى :
BAUER, GERGEN, The study of policy formation, 1968, p. 149; MERKL, Modern Comparative politics, 1970, p. 384; ROTHSTEIN, Planning, prediction and policy making in foreign affairs, 1972, p. 159; BURDEAU, Traité de science politique, vol VIII, 1974, p. 376, n. 2.

(ثالثا) النظرية السلوكية بمعنى النماذج المختلفة للعلاقة بين المنبه او الوقائع المستقلة عن الارادة والفرد أو الحقيقة البشرية فى تعاملها مع المنبه (١) . السلوك كظاهرة مستقلة تعنى تفاعل بين الوجود الفردى وما يحيطه من متغيرات اجتماعية هو أحد خصائص الفكر الاسلامى . سبق أن ذكرنا اسم المسعودى الذى طرح التساؤل : لماذا التباين السلوكى ؟ واجاب بأن الفارق المتحكم فى تفسير الخلافات السلوكية يعود الى طبيعة الشعوب من حيث تركيبها العضوى . على عكس ذلك الفارابى والغزالى حيث العلاقة بين السلوك والوسط الاجتماعى تصير علاقة مركبة يتدخل فى صياغتها اكثر من متغير واحد . ثم يأتى ابن خلدون فينقلنا الى مستوى اكثر تقدما من حيث البناء التنظيرى للعملية السلوكية وبحيث يمكن القول بأنه وضع الأصول الأولى لما يسميه الفقه المعاصر نظرية « الطابع القومى للشخصية » (٢) .

(رابعا) نظرية الدعوة كأسلوب من أساليب التعامل مع النفس البشرية . مما لا شك فيه ان التعامل مع العنصر المعنوى هو احد عناصر الطب الروحى ، ولكن المقصود بذلك التطبيق هو نقل النفس الفردية من الحالة المرضية الى ما ينفى تلك الحالة . وهو يكاد يعيد الى الذهن مفاهيم التحليل النفسى فى تقاليد فرويد . ولكن الذى نعنيه بنظرية الدعوة هو التعامل الجماعى بقصد التحويل العقائدى والاستيعاب المذهبى (٣) . التقاليد المعاصرة تعرف ما يسمى بالدعاية التى فى حقيقتها نوع من الاثارة النفسية بقصد تطويع الارادة الفردية الى موقف ما كان يصل اليه الفرد لو ترك لمنطقه الذاتى . الدعاية بهذا المعنى هى نوع من التشويه الذى قد يصل الى حد الكذب وقد يقتصر على مستوى الاثارة المخططة بدراية معينة . التراث الاسلامى عرف اسلوبا آخر من اساليب الاقناع السياسى : الدعوة . هذا الاسلوب يقوم على اساس خلق الاقناع والاقتناع من منطلق الحقيقة وبلغة الايمان . انه تعميق لعلاقة الولاء الدينى فاذا بها تتسع افقيا وراسيا لتضم وتحتوى عناصر المساندة والتأييد المرتبطة ايضا بعنصر التعامل مع السلطة . هذا المفهوم يقودنا الى صميم علم الاجتماع الدينى الذى يمثل بدوره ارقى واعقد ما استطاع ان يطرحه الفقه المعاصر بخصوص التحليل الاجتماعى . التراث الاسلامى بهذا المعنى غنى بالنماذج التى لا حصر لها . وقد يبدو للذهن أن النموذجين الجديرين باثارة الاهتمام هما : فقط الدعوة العباسية والحركة الفاطمية . على ان الواقع إن العودة الى كتابات المعتزلة تقدم لنا بهذا الخصوص تراثا جديرا بالاهتمام . ولنذكر على سبيل المثال كتاب « الدعوة » الذى ذكره « ابن النديم » فى الفهرست ونسبه الى « واصل بن عطاء » ، والذى يعود الى نهاية القرن الاول الهجرى . وقد يكون اكثر اهمية من

---

(١) نلفت نظر القارىء الى تطورنا الفكرى بخصوص تحليل العملية السلوكية . من المعروف ان الفقه المعاصر تتقاسمه مدرستان الأولى قدمت للثانية . فالمدرسة التقليدية التى تعود باصولها الى افكار بافلوف تحدد السلوك بانه علاقة بين منبه ورد فعل . ثم تاتى المدرسة الأكثر حداثة والتى يقود اليها التحليل السياسى على وجه الخصوص فتجعل العلاقة بين منه وجسد ورد فعل . وقد ظل تفسيرنا للظاهرة السلوكية ينبع ويتحدد بهذا الفقه حتى أربعة اعوام مضت . انظر حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، ١٩٧٣ ص ٤٤ وما بعدها . على اننا فى مرحلة لاحقة ادخلنا عنصرا رابعا وجعلناه يتوسط بين الجسد ورد الفعل وهو التفاعل . ولم يعد يكفى فى تصورنا الحديث عن التفاعل على انه لابد وان يحدثه ارتطام المنبه بالجسد بل هو متغير مستقل . هذا الاستقلال سمح لنا بتمييز ما اسميناه السلوك المركب Complex behaviour . انظر حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات ، م.س.ذ. ، ص ١٧ ومابعدها .

(٢) انظر المصادر التى اوردناها فى مقدمة فى العلوم السلوكية ، م.س.ذ. ، ص ١٤٠ .

(٣) حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٢٥ ومابعدها .

الناحية العلمية تحليل مفهوم الدعوة فى حركة القرامطة الذى نقله الينا « النويرى » فى « نهاية الأرب » وهى موسوعة لم تنشر بعد رغم أهميتها ورغم امكالية الوصول اليها (١) .

٢٤ الأصول والمصادر الخالقة للتراث الفكرى السياسى الإسلامى :

قبل أن ننتقل الى صميم وجوهر التعامل مع عناصر التراث كوظيفة سياسية لخلق التكامل القومى وحتى يستكمل هذا الاطار العام لفهم مدلول وحقيقة التراث الفكرى السياسى الاسلامى وقبل أن نطرح السؤال الأخير والذى هو جوهر جميع هذه التساؤلات عن موضع ذلك التراث من حقائق العصر الذى نعيشه لا بد وان نضيف استفهاما آخر : ما هى مصادر ذلك التراث الفكرى السياسى الاسلامى ؟

كلمة (٢) يقصد بها فى اوسع معانيها العناصر المكونة والخالقة . رغم ذلك فعلينا ونحن نحاول الأجابة على هذا التساؤل ان نميز ابعادا ثلاثة لفهم وتحديد دلالة هذه الكلمة : العناصر المكونة للفكر السياسى الاسلامى .

(اولا) المصادر اولا يجب أن تفهم بمعنى عملية التوثيق . مصادر الفكرالسياسى الاسلامى بهذا المعنى وأصوله تصير مرادفا لمجموعة الوثائق والآثار التى نستطيع من خلال تحليلها ان نكتشف خصائص ذلك التراث والتى علينا قبل ان نتعامل مع الوظيفة الحضارية للتراث أن نسعى لتجميعها وتبويبها بمنهاجية علمية معنية . وهنا علينا ان نتذكر اهم تلك المصادر والتى سبق وتعرضنا لها فى أكثر من موضع واحد :

١ ـ الخطب وقد سبق ورأينا كيف ان العرب كانوا يمتازون بالفصاحة والخطابة وكيف أن هذه الخطب لابد وأن نعالجها بعناية خاصة لأنها تمثل التصور العربى الحقيقى للممارسة السياسية سواء من جانب القيادات الممارسة او من جانب الطبقات المحكومة . انها لغة التعامل بالاقناع والاقتناع . وهنا علينا أن نفهم كلمة الخطب بالمعنى الواسع حيث يندرج تحتها ما تحدثنا عنه المصادر باسم المناظرات .

---

(١) اورده عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الاسلاميين ، الجزء الثانى ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٢ وما بعدها . انظر كذلك ملاحظات العالم المصرى ، ص ١٨٣ ــ ١٨٤ .

(٢) هذا المعنى أكثر وضوحا فى تقاليد التحليل التاريخى للخبرة الرومانية . انظر بعض المصادر فى : EHRLICH, Beitrage zur Theorie der Rechtsquellen, 1902, vol. I, p. 37; WENGER, Die Quellen des röm. Rechts, 1953, p. 358; ROTONDI, Ricerche sulla produzione legislativa, in Scritti, Vol. 1, 1922, p. p. 43.

كذلك قارن موقفنا المنهاجى فى تقاليد تحليل التراث الرومانى فى :
RABIE, L'acte jurdique post morten en droit romain : validité et fonction, 1955, p. 430; Homo politicus, cit., p. 165; A Proposito di una scienza del diritto universale comparato, in Annuario di diritto comparato, vol. XXI, p. 122.

ان العودة الى مناظرة احمد بن حنبل مع خصومه تفتح آفاقا واسعة لتحليل المدركات السياسية فى العصر العباسى الاول وبصفة خاصة كما سوف نرى فيما بعد من حيث موقع الرأى العام من امكانية التأثير على السلطة وفاعليتها (١) .

٢ – الرسائل وهى تعكس نفس الظاهرة ولكنها تمثل مستوى آخر للادراك السياسى . أنها ممارسة ولكنها فى أغلب الأحيان تتم بين الحاكم ورجاله أو بين الخليفة وممثلى الدول الأخرى وهى لذلك تعبر عن خصائص التعامل على مستوى القيادة وليس على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم . مما لا شك فيه أن هناك أيضا رسائل بين الأفراد ويندرج تحت هذا ما يمكن أن يسمى أيضا بالعقود أو ما فى حكمها وبصفة خاصة عندما تتعرض للزواج حيث درجت العادة على أن تتضمن العقود من البنود ما يصلح لاكتشاف بعض المدركات السياسية (٢) .

٣ – ثم يكمل هذا ما نستطيع أن نسميه بالكتب الموسوعية . الانتاج العربى غزير الى حد المبالغة . البعض يحدثنا عن ان مجموعة المخطوطات المتوفرة حاليا فى مختلف المكتبات العامة يصل الى قرابة نصف مليون مخطوطة لم يقدر للمحققين ان يتعرضوا منها لأكثر من الخمس . فاذا أضفنا الى ذلك ان ما فقد من المخطوطات العربية عقب فتح بغداد من جانب هولاكو يقدر بأربعة أمثال ماهو متوفر حاليا فى المكتبات العامة لهالنا مدى ما تركه العرب من نصوص مكتوبة . ولا يجوز أن نتصور ان فقد هذا الجزء الضخم يعنى استحالة الوصول الى مضمون ذلك الذى فقد . الفهارس فضلا عن الكتب المنقولة تسمح لنا بتصور جزء هام من مضمون ذلك الذى فقد . الكتب الموسوعية العربية تتميز بأنها لم تعرف التخصص وانها تتعرض لكل ما له صلة بالمعرفة وتنبع من فكرة التأريخ أو التذوين لما هو متداول (٣) . ومن ثم هذه الكتب الموسوعية تسمح لنا لا فقط بأن نصل الى بعض النصوص السياسية بمعنى المواثيق السياسية الهامة بل وكذلك ببناء اطار معين للمدركات السائدة وقد تبلورت حول التطورات المتلاحقة للعالم العربى . ويحضرنا بهذا الخصوص ان نتذكر أن فترة الحكم العثمانى نظر اليها على انها فترة ركود وخمود فكرى سياسى . هذه النظرة هى فى حقيقة الأمر تعبير عن حملة التشويه التى خضع لها العالم العربى من جانب الاستعمار الغربى . ان المتتبع للتاريخ الفكرى للحضارة العثمانية لا بد وان يقف بكثير من الاعجاب والتقدير لما تركته تلك الحضارة . قد توصف بأنها حضارة متسلطة ، قد يعاب عليها انها تقوم على اساس مفهوم سيادة القوة ، قد ترفض لأنها حضارة عنصرية تغلفها تصورات متعددة تنبع من فكرة احتقار الجنس العربى ، ولكن

---

(١) موقف الرأى العام من الخليفة المعتصم وقوة الارادة الشعبية التى استطاعت أن تتهم وتوجه الخليفة العباسى ، وهو نفس الخليفة الذى وجه اليه مؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع موضع التحليل فى هذه الدراسة ، ذكرتها جميع المصادر بخصوص محاكمة ابن حنبل . أنظر من بين الدراسات الحديثة التى تناولت هذه الناحية بشىء من التفصيل : عبد العزيز سيد الأهل ، شيخ الأئمة احمد بن حنبل ، ١٩٧٣ ص ٢٣١ ؛ باتون ، أحمد ابن حنبل والمحنة ، ترجمة عبد العزيز عبد الحق ، ١٩٥٨ ، ص ١٣٥ ؛ احمد عبد الجواد الدومى ، أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا ، ١٩٦١ ، ص ١٥٥ ؛ عبد الحليم الجندى ، احمد بن حنبل أمام أهل السنة ، ١٩٧٠ ، ص ٤٥٠ .

(٢) قارن ما أوردته مجلة المجمع العلمى العربى المجلد ١٧ . وانظر أيضا عبد الله مخلص ، التواليف الاسلامية فى العلوم السياسية والادارية ، مجلة المجمع العلمى العربى ، دمشق ، المجلد ١٨ ، ١٩٤٥ ، ص ٣٣٩ وما بعدها .

(٣) وهذا لا يعنى اننا نترك جانبا الموسوعات التاريخية وهى عديدة . نذكر منها على سبيل المثال تاريخ الطبرى ، جزء اول ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، المعارف ١٩٦٧ ، ص ٣٨١ ، ص ٤٢٩ .

هذا لا يمنع أنها تملك منطقها وتملك التكامل الداخلى لذلك المنطق (١) . وهل يستطيع أحد ان ينكر على التراث الألمانى قوته وفعاليته رغم انه يعكس نفس الخصائص ؟

---

(١) الوظيفة الحضارية ، ولعل هذا هو المحور الحقيقى للمقارنة بين النموذج العربى للدولة الاسلامية والنموذج الاسلامى فى خارج الواقع العربى ، ترتبط فى حقيقة الامر بالادراك الكلى لمفهوم التراث التاريخى . او أطلقنا هذا التصور لكان علينا أن نسلم بانه لم توجد حضارة ذات وزن معين لم تؤمن بانها مدعوة لأن تؤدى وظيفة حضارية .

الوظيفة الحضارية بهذا المعنى تملك أكثر من نموذج واحد وتتحدد تبعا لأكثر من متغير واحد .

أول هذه المنطلقات يدور حول طبيعة التصور الحضارى : هل ينطلق من فكرة الانطواء على النفس وتحقيق الذات القومية دون اهتمام بالآخرين ؟ أم دعوة الآخرين الى المشاركة فى التقدم المعنوى والروحى الذى حققته تلك الحضارة ؟ بالمعنى الاول نستطيع ان نجد فى النموذج الفرعونى تطبيق واضح وصريح بل يمكن القول الى حد معين ان النموذج الرومانى يملك بعض خصائص ذلك التطبيق بل وبصفة عامة يمكن القول بأن هذا المفهوم ينسحب على أغلب النماذج غير الدينية . سوف نرى فيما بعد كيف ان الدولة القومية ورغم الادعاء بغير ذلك هى بدورها تطبيق صارخ لهذا النموذج . بالمعنى الثانى النموذج الاسلامى ونستطيع ان نسوق الى جواره ولكن بدرجة أقل وضوحا النموذج الكاثوليكى . النموذج اليهودى يقف بين كلا التطبيقين لانه رغم أنه يعلن بوظيفته فى قيادة الانسانية المعذبة الا أنه يجعل من ديانته ديانة قومية مغلقة ومن ثم فان وظيفته الحضارية تصير أقرب الى النموذج الآخر منه الى النموذج الدينى .

لعل هذه الملاحظة والتى لا تعدو أن تكون مجموعة من الانطباعات لابد وان تقودنا الى طرح مفهوم آخر ، مفهوم تركناه يترسب فى ذهن القارىء من خلال تعرضنا لما أسميناه بالوظيفة الانسانية للتراث السياسى أو بعبارة أدق لما عبرنا عنه بكلمة الارادة الحضارية . ومما لاشك فيه أن هذه الالفاظ هى فى حقيقتها مفاهيم فضفاضة غامضة تضم الكثير من المعانى وتبرر الكثير من المواقف التى لا صلة لها بالمعانى الحقيقية التى نقصدها من تلك الاصطلاحات . ولابد وان يتساءل القارىء : ماهو الفارق بين الوظيفة الحضارية والارادة الحضارية ؟ وهل كلاهما تعبيرات مختلفة عما يقصد بكلمة الوظيفة الانسانية ؟

نسرع باستبعاد مفهوم الوظيفة الانسانية للتراث السياسى . الاصطلاح لا يثير أى غموض فالمقصود بهذه الكلمات هو ما يستطيع ان يقدمه التراث السياسى من دلالات للوجود البشرى وقد اندمجت الخبرات المختلفة فى اطار واحد من المنجزات الفكرية والحركية . وتبدو هذه الوظيفة أكثر وضوحا عندما نتذكر كيف عرفنا الديمقراطية بانها مرادف للتقدم الانسانى أيا كانت معالمه . تدق التفرقة بين الوظيفة الحضارية والارادة الحضارية : كلاهما تعبير عن حقيقة واحدة وهى الشعور بالالتزام بأن مجتمعا معينا عليه أن يضيف فى معالم التقدم الانسانى تراكمات جديدة . الوظيفة تصير أكثر اتساعا من الارادة حيث هذه الاخيرة تعنى لا مجرد تقديم نموذج أو خبرة جديدة ولكن فرض تلك الخبرة أو قيادة مجتمعات أخرى بالاقناع أو بالاكراه نحو تقبل تلك الخبرة . وهكذا يمكن استخدام كلا الكلمتين بمعنى واحد وفى دلالة واحدة . على أنه يمكن أيضا التمييز بينهما فتصير الارادة الحضارية دلالة على الوظيفة وقد اقترنت بالعمل الجاد على خلق نوع من الفيضان لتلك الوظيفة : الوظيفة الحضارية قد تتجه الى الذات وقد تتجه الى الآخرين ولكن الارادة الحضارية تفرض تعاملا مع الاخرين بقصد استيعاب أولئك فى ذلك التصور وتلك المدركات .

كيف استطعنا أن نصل الى ذلك التأصيل للتفرقة بين الوظيفة الحضارية والارادة الحضارية ؟ وما هى دلالة ذلك بصدد التراث السياسى الاسلامى ؟

نقطة البداية مجموعة من الملاحظات :

(أولا) أول ما نلاحظه هو أن الدولة القومية كما عرفتها المجتمعات الاوربية ارتبطت باختفاء مفهوم الوظيفة الحضارية . التقوقع حول ما يمكن أن نسميه بالوظيفة السياسية بمعنى تأكيد التبعية والاستقلال للشعوب المستعمرة دون أى اعتبار آخر هو الذى ميز علاقة الدولة القومية باطار التعامل الخارجى . مما لا شك فيه أن الكلمة ترددت كتبرير للحركة الاستعمارية ولكنها لم تتضمن من حيث الواقع أى مضمون حقيقى يعبر عن المفهوم الحضارى بمعنى الفيضان الذى يرتبط بتحقيق عملية استيعاب حقيقى كلية وشاملة فى دائرة التصور النابعة من ارادة ذلك المجتمع ، ان الارادة الحضارية بهذا المعنى تفترض كبديهية مسبقة اختفاء مفهوم العنصرية . التعصب العنصرى الذى يعنى مستويات متعددة ومتتابعة للدلالة الحضارية للمجتمعات لابد وان يقف حائلا ضد مفهوم الوظيفة الحضارية ، يأتى فيكمل ذلك تفتت مفهوم الوحدة الاوربية والتصور الكاثوليكى للوظيفة الحضارية الاوربية كنتيجة لطبيعة الثورة الفرنسية .

(ثانيا) هذه الملحوظة لا تزال ثابتة وقائمة فى العالم

٤ — ثم يكمل ذلك تلك الآثار الخالدة التى تمثل نوعا من الاهرامات الفكرية فى

=

المعاصر حيث نلحظ كيف أن الوظيفة الحضارية لا وجود لها فى كلا الدولتين الاعظم . ايضا قد يبدو هـذا القول مبالغا فيه : اليس المجتمع الامريكى هو الذى يدافع عما يسمى بالاسلوب الامريكى للحياة ؟ والم نذكر قبل ذلك كيف أن فكرة التنمية السياسية اضحت منطلقا لترسيب مجموعة من المفاهيم تدور حول خلق الترابط بين التقدم والرفاهية الاقتصادية والتقدم الحضارى ؟ والم نذكر فى اكثر من مناسبة أن علم السياسة الامريكى اضحى يؤدى وظيفة دعائية تدور حول خلق القناعة بان النموذج الامريكى للممارسة السياسية هو التعبير عن المثالية الديمقراطية ؟ والا تنطلق السـياسة السوفيتية من مفهوم الايديولوجية الماركسية ؟ مما لا شك فيه أن كلا الدولتين بهذا المعنى اكثر تعبيرا عن مفهوم الوظيفة الحضارية من الدولة القومية فى تقاليد عصر النهضة والتى ظلت ولا تزال تسيطر على مجتمعـات غرب أوربا . رغم ذلك فان مفهـوم الارادة الحضارية لم يتبلور بعد فى ذهن القيـادات السوفيتية والامريكية . ان الارادة الحضارية تعنى وظيفة تاريخيـة حيث يصير محور التعامل الخارجى هو فقط خلق التجاذب بالاقناع أو الاكراه لذلك النموذج للوجود الانسـانى . لا يزال المنطلق الدعائى يغلف السياستين السـوفيتية والامريكية بحيث لا يخفى حقيقة النقص الذى تعانى منه كلا الحضارتين . وهذا طبيعى ومنطقى فكلاهما امتـداد واستمرار لمفهوم الدولة القومية .

مما لا شك فيه أن المفاهيم رغم ذلك غير واضحة وان التفرقة بين الارادة الحضارية والوظيفة الحضارية لا تزال غير محددة المعالم . والواقع أن فهم تصورنا لن يتم الا لو عدنا الى الحضارات الكبرى الكلاسيكية . فالانسانية لم تشهد سوى نماذج ثلاثة فقط عرفت معنى الارادة الحضارية فى صورتها النقية والكاملة : أى حيث الحضارة تسعى فى تعاملها مع الشعوب الاخرى لتفرض لامن منطلق التبرير للغزو ولكن عن قناعة بان هذا هو وظيفتها وتلك الوظيفة هى الدور الذى فرضه عليها التاريخ وارتضته لنفسها فى الوجود الانسانى نموذجا حضاريا معينا عن اقتناع وثقة بان هذا النموذج المثالى هو الذى يحقق الكمال وبحيث أن جميع تعاملاتها الدولية تنبع من هذه الحقيقة . هذه الحضارات الثلاث هى : اليونانية والرومانية والاسلامية. الحضـارة اليونانية تسعى لنشر مفهوم فكرى للوجود الانسانى حتى أنها لم تعرف كلمة الدولة وعبرت عنهـا بكلمة حضارة : Paideia . الثانية أى الرومانية تؤمن بذاتية النظم . عندما دخل قيصر الاسكندرية خطب فى الشعب المصرى معلنا أنه بغزوه المدينة الخـالدة انمـا اراد أن يعيدها الى فرعونيتها لتحكمها قوانينها وشرائعها القومية . وهذا لم يكن مجرد خطـاب دعائى ، بل هو تعبير عن ايمان بحقيقة ظلت ثابتة فى جميع مراحل تاريخ الجمهورية الرومانية . الثالثة أى الاسلامية تدور وظيفتها الحضارية حول ارادة ثابتة فى نشر الدعوة باسم الجهاد فى اوسع معانيه . وهنا قد يتساءل البعض : أين من هـذا الحضارة الكاثوليكية ؟ واجابتنا لابد وان تفرض الكثير من علامات الاستفهام : ان الحضارة الكاثوليكية لم تكن فى أى مرحلة من مراحل تاريخها وفى ذاتها حضارة كبرى حيث تختلط فى حصيلة واحدة الدولة والوظيفـة أو الارادة الحضارية . انها دائما تسللت من خلال ارادة سياسـية أخرى . ولعل هذا هو الضعف الحقيقى فى المجتمـع الكاثوليكى . ورغم أن هذا الضعف انقلب قوة فى بعض المواقف الا أنه منع الوجود الكاثوليكى من أن يخلق دولة امبراطورية فى معناها الحقيقى . ولا يجوز أن يخدعنا بهذا الخصوص نموذج الامبراطورية البيزنطية لان هـذه لم تعبر عن أى ارادة حضارية . تستر الوجود الكاثوليكى خلف الوجود السياسى هو الذى قاد الى امكانية طرد الكنيسة من الحيـاة السياسية مع الدولة القومية وهو أمر لم تصادفه الحضارة الاسلامية فى العالم العربى ورغم التمزق الذى عانت منه الامة العربية . ولعل هذا يفسر كيف أن الدولة الامريكية كان لابد وان تتلقف هذا التراث بنقائصه المزدوجة : عدم وجود دولة كاثوليكية بالمعنى الضيق كما عرف التاريخ الشرقى الدولة الاسلامية ، اختفاء تقاليد الارادة الحضارية مع الدولة القومية .

التطبيق الاسـلامى يتضمن بدوره أكثر من نموذج واحد : هـذه الدراسة تناولت أساسا النموذج الاول والذى أسـميناه بالتطبيق العربى ، وقد تعرضنا فى بعض المناسبات لنموذج آخر وهو الدولة العثمانية . علينا أن نضيف الى ذلك نموذجين آخرين : البربرى فى شـمال افريقيا والهندى فى وسط آسيا ، ورغم أننا لا نسـتطيع التعرض لأى منها الا أن علينا أن نتذكر أن هذين النموذجين ايضا يعكسان بدرجات متفاوتة مفهوم الجهاد .

لو عدنا الى تلك النماذج ذات الارادة الحضـارية بالمعنى الضيق للاحظنا أنه ايضا فى هذا النطاق لابد وان نجد تفاوتا واضحا فى مفهوم وبعد تلك الارادة الحضارية. فهو يقف مترددا فى النموذج اليونانى لان المجتمع اليونانى لم يقدر له التماسك النظامى الذى يسمح له بالوحـدة السياسية بحيث تصير الارادة الحضارية تعبيرا عن ارادة واحدة كلية وشـاملة كذلك فى النموذج الرومانى حيث اختلط مفهوم الارادة الحضارية بمفهوم القوة كأسـاس لشرعية الحق : ورغم أن المجتمع الرومانى غلفت مفاهيمـه فى لحظة معينة فكرة الارادة الحضارية بمعناها النقى الا

تاريخ الحضارة العربية : نقصد بذلك الكتابات الفكرية العملاقة التى لا بد وأن تحتل مكانتها الهامة والحاسمة فى تحليل التراث الاسلامى . المدينة الفاضلة للفارابى ، مقدمة ابن خلدون على سبيل المثال ليست الا بعض نماذج لهذا المصدر الرابع فى عملية توثيق التراث السياسى الاسلامى . رغم ذلك علينا أن نعيد ما سبق وذكرناه اجمالا ان هذه الكتابات رغم أهميتها فلا يجوز ان ننظر اليها نظرة التقديس التى تعود التأريخ المعاصر ان يعبر بها عن موضع تلك الكتابات فى التراث السياسى الاسلامى . انها قد تكون بهذا المعنى عندما نتابع او نقدم لتأصيل التاريخ الحضارى او لتحليل التراث الفكرى ولكنها تصير فقط فصلا بين فصول اخرى بل وليس اكثرها اهمية عندما نسعى لبناء التراث السياسى الاسلامى . انها قمم الجبال حيث النبوغ الفردى يصل الى اقصاه دون ان يعنى ذلك أنها تمثل ذلك الكيان الكلى المتكامل من الخبرة التاريخية الفكرية للتراث السياسى الاسلامى (١) .

٥ — ثم يأتى فيكمل ذلك الاطار ما نستطيع أن نسميه بالكتابات السياسية . انها ليست قمم الفلسفة ولا ترتبط بأسماء ضخمة فى التاريخ الفكرى ولكنها مجموعة انطباعات سجلها اشخاص لم يرتفعوا الى مرتبة الفلاسفة او العلماء ولكنهم احتكوا بالسلطة بشكل أو بآخر فقدموا نصائحهم أو سجلوا انطباعاتهم من منطلق صنعة الكتابة . تحليل هذه المصادر تصير أهميته مزدوجة فضلا عن أنه لا بد وأن يخضع لمنهاجية متميزة . أما عن الأهمية فمرد ذلك الى أن هذه الكتابات لا تقتصر على أن تقدم تصورا للكاتب بل هى تعكس فى حقيقة الأمر أكثر من ذلك أو بما لا يقل عنه : المفاهيم المتداولة والتصورات السائدة فى لحظة معينة . وهى لذلك يمكن أن توصف بأنها تعبير عن وعى جماعى أكثر من أن تكون صياغة لنبوغ فردى . وهى من ثم تتميز بأنها بقدر عدم مبالغتها فى التجرد الذى هو صنعة الفيلسوف بقدر واقعيتها التى هى نتيجة طبيعية لخصائص الكاتب وهدفه من تسجيل الوثيقة . الخيالية لا موضع لها بل فى بعض الأحيان نلحظ التملق الواضح عندما تكون الوثيقة قد قدمت فى شكل نصيحة للخليفة أو الحاكم . وقد يكون تعبيرا عن ذلك ان أغلب هذه الوثائق ورغم أن البعض منها كتب فى العصر العباسى الأول لم يستخدم سوى كلمة « الملك » فى التعبير عن الخليفة (٢) . ان هذه الكتابات انما تعبر من حيث طبيعتها ووظيفتها عن أنها لحظة خالقة فى مواجهة تطور سياسى وليست لحظة خالقة تنبع من النبوغ الفردى. ومن ثم فان منهاجية التحليل لا بد وأن تخضع لخصائص متميزة : لا يكفى ان نحيل النص الى اطار فلسفى متكامل تنبع منه نظرة المؤلف للوجود وللتعامل وانما يجب ان ندرج المفاهيم والمدركات فى مرحلة تطور سياسى متكاملة . انها عملية اتصال بين

= ان الانتقال الى المجتمع الامبراطورى بل ومنذ التطور نحو النظام القيصرى كان لابد وأن يصيب هذا المفهوم نوع من التشويه . على العكس من ذلك فان الارادة الحضارية فى التطبيق الاسلامى بل وفى جميع نماذجه ظلت تتبلور حولها جميع مفاهيم التعامل الخارجى من منطلق مبدأ الجهاد . فشل الدولة البربرية فشلا كليا شاملا ، وفشل الدولة العثمانية فى مراحل معينة ليس الا تاكيدا لهذه الدلالة .

ترى هل نستطيع أن نفهم لماذا لابد وأن يقف العالم الاوربى بخوف وهلع من احتمالات عودة الدولة الاسلامية للحياة ؟ اليست جميعها تاملات عابرة !

انظر حامد رتيع ، أمتى والعالم ، ١٩٨٠ ، ص ٨٧ وما بعدها .

(١) انظر الثبت الذى أورده :

WATT, Islamic political though, 1968, p. 104 — 107.

(٢) استخدم هذا اللفظ أيضا المنصور وبكثرة . انظر عبد الجبار الجومرد ، ابو جعفر المنصور ، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٢ وما بعدها .

مرسل ومستقبل حيث المستقبل فى أغلب الأحيان هو الحاكم وحيث المرسل فى حقيقة الأمر هو بعض المدركات السائدة فى عصر معين .

سلوك المالك فى تدبير الممالك هو نموذج لهذه المجموعة الأخيرة .

(ثانيا) على أن المصادر فى اوسع معانيها ليست فقط الوثائق التى تتضمن تسجيلا للافكار ولكنها ايضا الأصول التى ساهمت فى خلق تلك الأفكار . المصادر بمعنى الاصول الفكرية الخالقة للتقاليد السياسية الاسلامية تقودنا فى حقيقة الأمر الى مصادر الحضارة الاسلامية . علينا بهذا الخصوص ان نتذكر كيف ان الحضارة الاسلامية منذ بدايتها كانت حضارة منفتحة وانها تمثل نقطة النقاء فى تاريخ الانسانية تلقفت فأينعت ثم قدمت وانبتت فخلقت التربة الصالحة للازدهار . سوف نرى فيما بعد أن كلا الحضارة الغربية والتقاليد اليهودية تدين للتراث الاسلامى بكثير من مصادر قوة اى منهما ولكن علينا ان نتذكر ولو بايجاز اهم تلك المصادر الخالقة والتى اعدت لبناء التراث الفكرى السياسى الاسلامى :

١ ــ التقاليد العربية السابقة على الدعوة المحمدية (١) . هذه التقاليد ورغم أنها ترتبط بمجتمع البداوة حيث ظاهرة الدولة لم تكن قد تكاملت بعد الا أنها صبغت بمفهومها العقلية العربية فى تناولها للمشاكل المختلفة المرتبطة بالوجود السياسى وظلت تمارس تلك الوظيفة فى جميع مراحل ذلك النموذج الذى نتعرض له بالتحليل اى حتى نهاية العصر العباسى الأول . بل ان المتتبع لما اعقب ذلك يجد تلك الآثار ثابتة أيضا فى مفاهيم فلاسفة الحكم . ولنذكر على سبيل المثال أبن خلدون (٢) . ولنتذكر بهذا الخصوص بعض هذه الخصائص الأساسية . اول مظاهر التعبير عن استمرارية الفكر العربى الجاهلى هو الابتعاد عن مفهوم الرياسة التى تستمدشرعيتها من الوراثة . الرئاسة هى رضا من جانب واختيار من جانب آخر . القيم الاجتماعية العربية البدوية تجعل من الشجاعة والاقدام والتضحية والقدرة على الخطاب المحاور الأساسية التى تؤهل للقيادة والتى تضفى على صاحب الرياسة شرعية الممارسة . كذلك نلحظ فى التقاليد العربية البدوية ثبات فكرة الشورى حيث رئيس دولة القبيلة يجد الى جواره المجلس القبلى الذى يطرح وجهة نظره فى المشاكل وبحيث تكون وظيفة رئيس القبيلة اساسا هى التقريب بين وجهات النظر المختلفة . مبدأ الشورى بهذا المعنى وبغض النظر عن احترامه من عدمه ظل ثابتا ولو كحقيقة شكلية فى جميع مراحل التطور السياسى الاسلامى (٣) . بل ويمكن القول بأنه وصل الى حد التغلغل أيضا فى التقاليد العثمانية .

٢ ــ المبادىء والمفاهيم الواردة فى القرآن والمستنبطة من الممارسة خلال حياة الرسول . مما لا شك فيه أن القرآن لم يتضمن نصوصا تفصيلية تتعلق بتحديد قواعد الممارسة السياسية . او بتفضيل نموذج معين للتعامل بين الحاكم والمحكوم. ولكن الواقع ان النصوص ألقرآنية والتعاليم التى نبعت من مدرسة الرسول

---

(١) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، ١٩٦٢ ، ص ٩٨ .

(٢) مفهوم العصبية تعبير واضح عن هذه الحقيقة . انظر ايضا : ANAWATI, Ibn Khaldoun et sa philosophie de l'histoire, in Publications de l'Institut d'Etudes Orientales de le Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie, vol. IX, 1962, p. 163.

(٣) محمد سليم العوا ، النظام السياسى للدولة الاسلامية ، ١٩٧٥ ، ص ١٢ وما بعدها .

خلقت اطارا فكريا لمفاهيم المثالية السياسية بحيث يمكن القول بأنها وضعت مجموعة من المبادىء التى من نسيجها يتكون اطار القيم السياسية الاسلامية والتى كان لا بد كنتيجة لهذه الطبيعة أن تتحكم فى اطار التعامل بشكل أو بآخر لا فقط بين الحاكم والمحكوم بل وبين الدول الاسلامية والمجتمعات الاخرى المتعاملة مع ذلك النظـــام السياسى وخلال جميع مراحل التطور السياسى . ولنذكر على ســـبيل المثال بعض المبادىء : مبدأ العدالة ، مبدأ الطاعة ، مبدأ التضامن العصبى ، مبدأ المساواة فى التعامل مع العدو انطلاقا من احترام الكرامة الفردية (١) .

٣ ـ ثم تأتى الحضارات الأخرى الكبرى التى انفتحت عليها تقاليد الممارســـة العربية . التراث اليونانى ليس فى حاجة الى تذكير . تقاليد الممارسة الفارسية التى سيطرت على التقاليد العربية بصفة خاصة منذ وصول معاوية الى السلطة لتزداد تغلغلا فى الحياة السياسية مع العصر العباسى تمثل عنصرا آخر من المصادر الخالقة للفكر الاسلامى . بل ان التنقيب والمتابعة يسمح بجزئيات أخرى تعود الى نماذج أخرى قد تبدو لأول وهلة بعيدة عن التعامل مع الحضارة الاسلامية : يحدثنا صاحب « كشف الظنون » عما يسميه « تلويحات » : أهل الهند ، الكلدانيين أى سـكان أرض العراق القدامى ، أهل اليونان ، الروم ، اقباط مصر . بل ونستطيع أن نضيف تأثر العرب ولو فى مراحل لاحقة بالبربر وبالتراث الكاثوليكى وبصفة خاصة فى أسبانيا . مقدمة ابن خلدون تعبير عن التطبيق الأول والحوارات المعروفة بين زعماء الكنيسة الأوربية والقيادات الدينية العربية نموذج آخر لتأكيد هذه الحقيقة التاريخية (٢) .

٤ ـ على ان فهم الأصول الخالقة للفكر السياسى الاسـلامى يجب لاسـتكمال اطارها التاريخى ان ننقل التحليل ايضا الى تلك المجمـــوعة من الوقائع التى بلورت الفكر كرد فعل لمختلف التطورات السياسية . ان الفكر هو فى حقيقة الأمر لا يعدو ان يكون سلوكا ادراكيا وهو بهذا المعنى لا بد وان يخضع لتفاعل مستمر فى عـلاقة ثابتة مع الواقعة . الواقعة فى هذا النطاق تصير وقد تمركزت حول الصـــدامات العنيفة التى كان لا بد وان تحدث القطيعة ومن ثم تخلق التعدد فى نماذج التصور . وهكذا ينقلنا الفكر الى الحركة والتأمل الى الممارسة والمعاناة الى الواقع فى عـــلاقة ديالكتيكية ثابتة . أهم الوقائع التى كان لابد وأن تحدث تلك التفاعلات والتشققات نذكرها على سبيل المثال : مقتل عثمان ، واقعة التحكيم ، معاملة آل البيت بصـــفة خاصة الحسن والحسين ، الثورة العباسية جميعها وقائع احدثت انقساما فى الرأى ومن ثم كان لا بد وان تفرض محاولات متعددة لتفسير الانقسام أو التطـاحن من منطلق التنظير السياسى وتبرير الموقف المؤيد او المناهض . نشأة الخوارج والمعتزلة والشيعة وغيرها من المذاهب السياسية تحددت بمجموعة هـذه الوقائع (٣) مما لا شك فيه أن التطور السياسى أكثر اتساعا من أن يقتصر فقط على هذه الصدامات . فالتطور الكمى والكيفى الذى أصاب المجتمع الاسلامى كان لابد بدوره أن يخضـع الفكر السياسى لعملية تطويع من نوع آخر أساسها مواجهة المشـــاكل الجـديدة والمتجددة . ولكن هذا يقودنا الى مستوى آخر من مستويات التحليل .

---

(١) قارن على عبد الواحـد وافى ، المســاواة فى الاسلام ، ١٩٦٥ ، ص ٣٤ .

(٢) انظر احمد امين ، ضحى الاسلام ، جزء أول ، ١٩٣٨ ، ص ٢٤٠ وما بعدها .

(٣) قارن فاضل محمـد زكى ، الفـكر السـياسى العربى الاسلامى ، ١٩٧٠ ، ص ١٢٦ وما بعدها .

٢٥ التمييز بين الوظائف الثلاث للتراث الفكرى السياسى والإسلامى : (تاريخية وتنظيرية وحركية ، الأبعاد والخصائص المنهاجية)

العرض السابق سمح لنا بأن نتجول بين مجموعة من الاستفهامات والتساؤلات التى يثيرها الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى . ومن خلال هذه المتابعة تأكدت القناعة بأن الاهتمام بالتراث ليس بالظاهرة الجديدة أو القاصرة على التاريخ العربى : عرفتها جماعات أخرى حيث نستطيع أن نلمس بشكل واضح اكثر من نموذج واحد من أساليب التعامل مع التراث الفكرى والسياسى (١) . كذلك فان الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى يملك وظائفه المتعددة التى تعكس اهتمامات مختلفة ومتباينة . ومن الطبيعى أن هذه الوظائف وهذه الاهتمامات لا بد وأن تفرض منهاجية مختلفة تحدد فلسفة الاقتراب من التراث .

عملية أحياء التراث فى حقيقة الأمر تتلون وتتحدد بالتقاء ثلاث مجموعات من المتغيرات : طبيعة الاهتمام اى خصائص الفضول الذى حدد التعامل مع التراث اولا ، ثم طبيعة التراث بمعنى الخصائص المميزة التى تضفى الاستقلال والتميز لنموذج التراث ثانيا ، ثم التطبيق او البعد من ابعاد ذلك التراث ثالثا . فهناك اولا حقيقة الفضول الذى نبعت منه الا هتمامات بالعودة الى التراث : هل هو فضول تاريخى أم تنظيرى أم حركى ؛ كذلك فان كل تراث له خصائصه المتميزة ومنهاجية تحليل التراث لا بد وان تخضع لهذه الحقيقة وان تتشكل بها . أن احياء التراث الدينى على سبيل المثال لا يمكن ان يخضع لنفس القواعد التى يجب ان يخضع لها احياء التراث الذى تركته لنا جماعات رفضت الدين او قامت على اساس الفصل بين الدين والدولة . كذلك فان التراث وكما سبق ورأينا له تطبيقات ثلاث : فكر ، ونظم ، وممارسة . وكل من هذه التطبيقات يملك خصائصه المتميزة ويفرض تبعا لذلك منهاجيته المتميزة (٢) .

واذا كان تحليل هذه النواحى المختلفة بالدقة والتفصيل الذى تفرضه أهمية هذا الموضوع وخطورته لا تسمح بها هذه الصفحات فلنقتصر على ايضاح المجموعة الأولى من المتغيرات أى طبيعة الفضول الذى يحدد أسلوب الاقتراب من التراث السياسى . أيضا هذه الناحية تناولناها فى أكثر من موضع واحد وآن لنا أن نجمع أنواع الفضول أو بعبارة أكثر دقة مختلف الوظائف التى يستطيع أو يجب أن يؤديها التراث السياسى الاسلامى وعلى وجه التحديد ، وذلك هو الذى يعنينا أساسا فى هذه الدراسة ، التراث الفكرى . نستطيع بصفة عامة فى الاجابة على هذا التساؤل أن نميز بين أنواع ثلاث من الاهتمامات تحدد كل منها وظيفة متميزة للتراث السياسى الاسلامى :

---

(١) فويتير ، م.س.ذ. ، ص ٦٧٦ وما بعـدها . قارن أيضا ص ٦٩٢ وما بعدها .

(٢) قارن على سبيل المثال :
CROCE, La Storia come pensiero e come azione, 1943, p. 215.

أولا ــ اهتمامات تاريخية أى حيث الفضول الذى يسيطر على تعاملنا مع التراث السياسى الفكرى الاسلامى انما ينبع فقط من كون ذلك التراث هو جعبة تاريخية ومرحلة من مراحل الوجود الانسانى . وبهذا المعنى فان الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى لا بد وأن يقود الى فهم أكثر دقة وأكثر كمالا لذلك العالم الذى ننتمى اليه (١) . ولعله من قبيل الاستطراد أن نتذكر انه لا توجد جامعة فى

---

(١) كذلك هذا المفهوم سيطر على القيادات الغربية فى تعاملها مع المنطقة وبصفة خاصة القيادات الكاثوليكية. فالمعرفة بالعالم العربى كمنطلق لبناء أسلوب للتعامل مع ذلك العالم لا تتم الا من خلال ما نستطيع أن نسميه بالمراكز الكاثوليكية لدراسة المجتمع الاسلامى وهى مراكز تتميز بأنها توجد فى الارض العربية وتشرف عليها سلطات دينية غير مسلمة وتتبع سلطات دينية لاقليات عربية وتنشر معلوماتها وأبحاثها بلغات غير عربيـة . وفى الوقت الذى رأينا فيه كيف أن العالم العربى لم يفهم بعد أى وظيفة حضارية لجامعاته وكيف أنه لا يزال قاصر عن أن يخلق أدواته الصالحة للمعرفة بالذات وبالتراث نجد هـذه الارادات الاجنبية المستعمرة قد خلقت أدواتها للمعرفة بالعالم العربى من واقع أبنائه . تقليد يعود الى فترة طويلة . ولسنا فى حاجة لان نتذكر حملة نابليون فى مصر وما ارتبط بها من زرع أدوات محلية للمعرفة بالعالم العربى .

فلنذكر بعض النماذج :

(أولا) معهد الدراسات الادبية العربية بتونس والذى أنشىء عام ١٩٢٦ حيث تتم الدراسة لكل ما له صلة بالمشاكل الثقافية للمجتمع التونسى فى معناه الواسع أى كجزء من المغرب الكبير ويسمى :

Institut des Belles Lettres ويرمز له I.B.L.A.

(ثانيا) المعهد الكاثوليكى للدراسات العربيـة وهو بمعنى معين يمكن أن يوصف بانه فرع للمعهد السابق . أنشىء فى تونس فى مدينة « مانوبا » بالقرب من العاصمة التونسية عام ١٩٦٠ ولكنه عقب ذلك نقل الى روما عام ١٩٦٤ وأضحى يتبع مباشرة ادارة الفاتيكان .

Instituto pontificio di Studi Arabi (I.P.S.A.)

(ثالثا) المعهد الدينى للدراسات العربية وهو شعبة تتبع كلية اللغات الشرقية بجامعة سان جوزيف ببيروت . يتميز هذا المعهد بالاستقلال الكامل مع الاهتمام بكل ما له صلة بالدراسات الاسلامية استنادا الى تحليل النصوص القديمة والحديثة .

Centre religieux d'Etudes Arabes (C.R.E.A.)

(رابعا) ويمكن أن نسوق بهذا الخصوص جامعة سان جوزيف البيروتية التى أنشأها القساوسة الجيزويت الفرنسيين والشرقيين والتى توصف بانها تملك أكبر مكتبة فى هذا النطاق فى منطقة الشرق الأوسط . والذى يحضرنا أن نتذكره بهذا الخصوص أن الوصول الى كنوز مكتبة تلك الجامعة من وثائق ومخطوطات يكاد يكون أمرا مستحيلا .

(خامسا) وقد تفرع عن الجامعة السابق ذكرها معهد آخر متخصص فى دراسة مشاكل العالم العربى المعاصر حيث يهتم بمتابعة التطورات التى تعيشها المنطقة ابتداءا من مفهوم التحليل المتعدد الأبعاد حيث يتجمع علماء من جميع الاختصاصات فى العلوم الانسانية لدراسة نفس المشكلة . هذا المعهد استطاع أن يستغل العلماء الذين هجروا بغداد عقب الغاء الجامعة الكاثوليكية المعروفة باسم « الحكمة » .

Centre Internationale pour le Moyen Orient Arabe Moderne : C.I.M.A.M.

(سادسا) فى القاهرة قام القساوسة المنتمون الى نظام سان فرنشيسكو بانشاء مركز الدراسات الشرقية منذ عام ١٩٥٣ فى منطقة الموسكى . هذا المعهد الذى يعمل فى صمت تام ولا يحيط انتاجه بأى ضوضاء ويركز جهوده حول ترجمة النصوص والتراث القديم الى اللغات الاوربية يملك مكتبة ضخمة تحدثنا بعض الوثائق المنشورة عن أنها تزيد عن عشرة آلاف مجلد يتضمن مجموعة من مائة مخطوطة أصلية عربية وتركية . ويقال أن هذا المعهد جعل وظيفته استمرارية العمل الذى قام به قبل ذلك المستشرق المعروف جولوبوفيتش فى الارض المقدسة .

Centro di Studi Orientali della Custodia di Terrasanta

(سابعا) معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية وهو يمكن أن يوصف بانه أشهر المراكز المهتمة بالتعامل مع التراث العربى ويوجد بمنطقة العباسية ويملك بدوره مكتبة غنية . على أن شهرته الحقيقية تعود الى النشرة المشهورة باسم « منشورات معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية » والتى يديرها القس صاحب الشهرة الدولية الاب قنواتى .

Institut dominicain des Etudes Orientales : I.D.E.O.

أنظر تفاصيل هذه البيانات فى التحقيق الذى أجرى لحساب ادارة الفاتيكان بعنوان :

GASBARRI, Cattolicesimo e Islam oggi, 1972, P. 9.

العالم المعاصر لم تفرد فى تخصصاتها السياسية قسما مستقلا للالمام والمعرفة بالتراث السياسى الفكرى القومى والمحلى . حتى الجامعات الأمريكية بل والكندية التى تنتمى الى اطار لا تاريخ له أو على الأقل محدود الوزن من حيث البعد التاريخى تفرد لتقاليدها القومية والمحلية وضعا مستقلا (١) . كيف يمكن لعالم السياسة أو المفكر السياسى أن يتصدى للمشاكل السياسية دون أن يلم بالحلقات التأملية المتتابعة السابقة على وجوده ؟ كذلك فان الفكر السياسى الاسلامى قد قدر له أن يكتب قصة حاسمة فى تاريخ الانسانية : لقد تحكم فى توجيه التطور على الأقل فى مرحلتين . المرحلة الأولى وهى المرتبطة بالحضارة الكاثوليكية خلال النصف الثانى من مرحلة العصور الوسطى عندما مكن القديس توماس الأكوينى ومن قبله البرتس الكبير من التخلص أو على الأقل عندما ساعدهما على التحرر من أصنام الجهالة التى ميزت الفترة السابقة عليهما (٢) . كذلك فان التراث السياسى الاسلامى هو الذى مكن التقاليد اليهودية من الخروج والتحرر من بوتقة ظلم الحضارة الغربية (٣) . وسوف نرى هذه الناحية الثانية فيما بعد أكثر تفصيلا . الفضول التاريخى بهذا المعنى هو نسبى ومطلق فى آن واحد . هو يدور حول تراثنا القومى من جانب وحول التراث الانسانى من جانب آخر . بل ويجب أن نضيف أن التراث الانسانى لا يعنى فقط العالم الأوربى لأن صفحة التاريخ الانسانى فى غير المجتمع العربى لم تكتب بعد : التعامل مع المجتمع الهندى والصينى دون الحديث عن المجتمعات الروسية لا يزال يمثل علامات استفهام لم يجب عليها بعد مؤرخو الحضارة الاسلامية (٤) .

ثانيا ــ على أننا سبق أن رأينا كيف ان الفضول التاريخى لا يمثل سوى فصل واحد بل وليس الأكثر أهمية وليس الذى يعنينا على وجه الخصوص من نواحى الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى . هناك ناحية أخرى تفرض علينا وبمنهاجية متميزة أن نتعامل مع ذلك التراث وحيث تتفاعل الخبرة الفكرية بالممارسة بالأساليب ، وهى تلك التى تستجيب الى الفضول التنظيرى . كيف تستطيع الخبرة الاسلامية أن تقدم وتساهم فى بناء النظرية السياسية ؟ التطبيق الاسلامى ــ وقد قصرنا هذه الدراسة على الفترة التى تنتهى بالعصر العباسى الأول ــ نموذج له رحيقه وخصائصه المتميزة يصلح لأن يكون أساسا لخلق ولبناء اطار فكرى للتعامل مع مجموعة من المتغيرات . من المعلوم أن بناء النظرية السياسية فى حاجة الى حقل للمشاهدة والملاحظة وان الخبرة التاريخية هى التى تقدم البديل للبحث المعملى بهذا الخصوص (٥) . والتراث الاسلامى له طبيعته التى تجعل من دلالته ومن دلالة الملاحظات التى نستطيع أن نقيم من خلالها اطارا متكاملا أساسه الاستقراء المتتالى والمحدد العناصر لذلك النموذج بخصوص العلاقة بين بعض المتغيرات منطلق لا بديل عنه ولا مثيل له فى عملية بناء النظرية السياسية .

---

(١) انظر ملاحظات :
ARIELI, American ideology, 1966, P. 17;
CRICK, The American Science of Politics, 1959 P. 228.

(٢) انظر فيما بعد هامش رقم (٢) ص ٢٢٩ .

(٣) قارن حامد ربيع ، اطار الحركة السياسية فى المجتمع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٠ وما بعدها .

(٤) انظر ما يطرحه من مشاكل بهذا الخصوص جديرة بالتعميق والدراسة الجادة :
SPULER, Central Asia from the sixteenth Century to the Russian Conquests, in The Cambridge history of Islam, Vol. I, 1970, P. 468.

(٥) حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسى ، م.س.ذ. ، ص ١٩٦ وما بعدها .

ولنتذكر بعض النماذج :

١ ـ العلاقة بين المتغير الدينى والمتغير السياسى (١) . سبق أن راينا كيف أن هذه العلاقة ثابتة ومطلقة فى جميع مراحل التاريخ الاسلامى . كذلك أثرنا كيف أن العالم المعاصر يطرح التساؤل بهذا الخصوص من أوسع أبوابه . واذا كانت الانسانية تعرف نماذج أخرى كالكاثوليكي واليهودى فان النموذج الاسلامى له خصائصه المتميزة : دعوة كفاحية لا تقبل المهادنة ، دياالكتيكية ثابتة بين المفهوم الدينى والمفهوم السياسى للجماعة ، وحدة فى قيم التعامل من منطلق الأخلاقيات والقيم المثالية ، موضع متميز لجماعة العلماء ، رفض مفهوم الكهنوتية فى الوجود الدينى واطلاق العلاقة بين ألوظيفة الدينية والوظيفة الدنيوية أيضا على مستوى الفرد ليست سوى بعض العناصر (٢) .

٢ ـ العلاقة بين مبدأ التسامح وما يعنيه من اطلاق مفهوم الأقليات الدينية وظاهرة عدم الاستقرار السياسى (٣) . الى أى حد التسامح قد يؤدى فى لحظة معينة الى اختلال ظاهرة الاستقرار عندما تضعف السلطة المركزية وكيف يجب التوفيق بين هذين المبدأين وما هى دلالة الخبرة الاسلامية بهذا الخصوص ؟

٣ ـ العلاقة بين ظاهرة التجانس السياسي ومفهوم الولاء للاقليات . ظاهرتان بدورهما تثير كلا منهما العديد من المناقشات الفقهية لا يزال يقف ازاءها علم السياسة المعاصر موقف التردد وعدم القدرة على المواجهة والخبرة الاسلامية جديرة بأن تقدم بهذا الخصوص الكثير من الاجابات .

٤ ـ العلاقة بين الوظيفة العقائدية والعدالة كقيمة عليا فى الوجود السياسى (٤) .

---

(١) انظر وقارن فى معنى عام :

SMITH, Religion politics and social change in the third World, 1971, P. 11.

(٢) قارن لامبتون ، م.س.ذ. ، ص ٤١٥ ومابعدها .

(٣) انظر أيضا على عبد الواحد وافى ، الحرية فى الاسلام ، ١٩٦٨ ، ص ٦٢ وما بعدها .

(٤) الجمع بين العدالة والمساواة هو محور العدالة الاسلامية . فاذا كان المسلمون سواسية فليس من العدل ان نجعل المسلم فى مستوى غير المسلم لان المسلم هو ذلك الذى أثبت قدرة على الايمان وعلى التعامل مع مستلزمات ذلك الايمان . نفس هذه الحقيقة لابد وأن تعكس ذاتها سواء على مختلف فئات المسلمين أو مختلف فئات غير المسلمين . فغير المسلم من اهل الكتاب لا يمكن ان يخضع لقواعد واحدة ، ومن منطلق العدالة المجردة ، مع غير المسلم من عبدة الاصنام . والمسلم الذى يرتفع الى مرتبة الشفافية من حيث الايمان لا يمكن أن يوضع فى مستوى واحد مع المسلم الذى لا يرقى الى هذا المستوى . ان الايمان قيمة فى ذاتها ، والقيمة تعنى درجات ومستويات. والعدالة تفرض ان كل درجة لها وزنها ولها ثوابها الذى تحدده تلك الدرجة .

ولعل هذه العلاقة بين المساواة والعدالة تثير بدورها مفهوم الطبقات فى الخبرة الاسلامية . والواقع أن مشكلة الطبقات لابد وأن تطرح نفسها ازاء كل محاولة لفهم النموذج الاسلامى على ضوء لغة العصر الذى نعيشه . لقد ذكرنا فى أكثر من موضع واحد أن أى محاولة لفرض الكليات الفكرية والمدركات السياسية التى نبعت من التقاليد الغربية على أى واقع سياسى لا ينتمى الى تلك التقاليد يجب أن يخضع لنسبية معينة ولمرونة يفرضها المبدأ الثابت الذى كررناه فى أكثر من مناسبة وهو أن الاصطلاح ليس مجرد مجموعة حروف وانما هو تعبير عن سلوك ادراكى . المفهوم الطبقى قد يبدو لاول وهلة وقد ارتبط فقط بالقدرة المادية وهذا فى حقيقة الامر هو التلوث الفكرى الذى تسرب الى العالم المعاصر من خلال مانسميه بالماركسية السياسية . كلمة طبقه فى أصلها الوظيفى انها تعنى فئة متجانسة ومختلفة عن الفئات الأخرى مع ترتيب لتلك الفئات تصاعديا او تنازليا تبعا لقوة أو ضعف قيمة معينة . ظاهرة الطول على سبيل المثال هى تعبير عن قيمة وهذه القيمة تتدرج ابتداءا من اقصى الطول الى اقل الطول . فلو تصورنا فى مجتمع معين ان اقصى طول للفرد هو مترين وان اقل طول هو متر ونصف نستطيع ان نوزع

التساؤلات ايضا بهذا الخصوص عديدة . هل الوظيفة العقائدية عندما تصير محورا للحركة السياسية تمنع الحرية من أن تصير القيمة العليا ؟ هل الوظيفة العقائدية تعنى التكتيل الحركى وقد اضحى محور الشرعية هو نشر الدعوة الذى يفرض استبعاد ولو مؤقتا الحرية كقيمة عليا ووضعها فى مستوى أقل حيث ترتفع العدالة لتسيطر على النظام الكلى للمثاليات السياسية ؟

ثالثا ــ على أن أهم الوظائف التى لا بد وأن يدعى التراث السياسى الفكرى الاسلامى لأن يؤديها تدور حول دلالته الحقيقية عندما نجعل ذلك التراث منطلقا للتعامل مع المستقبل . فلنتذكر أهم هذه النواحى : الأيديولوجيات السياسية وموضع الخبرة الاسلامية ، فهم الطابع القومى العربى من دلالة ومنطلق التراكمات التاريخية (١) . تقديم حلول لمشاكل العالم الثالث ابتداء من خبرة سياسية هى أقرب النماذج لطبيعة ذلك العالم وخصائصه الحضارية ، بل والحديث عن اطار فكرى لنظام دولى جديد (٢) ، لابد وأن يقودنا الى دلالة « السلام الاسلامى » Pax Islamica . لا نستطيع ان نتعرض لهذه النواحى المختلفة بالتفصيل الكافى ولكن علينا أن نتذكر وبصفة خاصة فى نطاق الفضول الحركى الذى يطرحه الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى ان نقطة البداية الحقيقية فى هذه التساؤلات تتمركز حول حقيقة واضحة : عصرية المفاهيم الاسلامية . التراث الاسلامى كحقيقة فكرية يقدم مجموعة من المدركات تجعل من ذلك النموذج أقرب الخبرات الى الواقع الذى نعيشه . هذه الملاحظة تفرض علينا أن نتذكر كيف أن العلاقة بين الوظيفة الحضارية والوظيفة الفكرية السياسية هى علاقة اختلاط وارتباط ان لم

=

الافراد على متغير يبدأ من أقصى قوة لتلك القيمة وينتهى بأقصى ضعف فيها . وهكذا فى داخل هذين البعدين المعبرين عن المبالغات نستطيع أن نوزع أفراد المجتمع فى طبقات متتالية تتوسطها أفراد الطبقة الوسطى أو المعتدلة . بهذا المعنى المفهوم الطبقى نستطيع أن نتصوره لا فقط ماديا بل كذلك اخلاقيا وسلطويا . فالصدق على سبيل المثال يعرف المبالغات فى دلالته الايجابية والسلبية كما يعرف الاعتدال : من يقول ما يراه ويعكس الحقيقة دون اكتراث بالنتائج فى مواجهة من يكذب بلا استثناء ويتوسطهما من يصدق القول اذا دعى للشهادة . الشجاعة قد تصير تهورا لو بولغ فى استخدامها لنجد فى الطرف الآخر السلبى الجبن والنذالة . الطبقة أيضا قد تعكس مفهوما سلطويا : من يمارس السلطة يمثل طبقة تقف موقف النقيض من تلك التى لا تمارس السلطة وكلاهما تختلف عن طبقة أخرى تساعد السلطان وتسانده تلك المساندة الايجابية التى تجعل منها أعوان لصاحب السلطة . وهكذا نستطيع ان نميز بين الحاكم وأعوانه والمحكومين . ايضا من الناحية المادية فهناك الغنى والفقير ويتوسطهما من يمكن ان يوصف بانه متوسط الغنى او محدود الحاجة . كذلك من الناحية الدينية فهناك المثالية فى التدين وهناك الشكلية فى التدين وبينهما التوسط والاعتدال فى الممارسة الدينية .

والخلاصة أن المفهوم الطبقى أبعد من ان يتحدد بالنواحى المادية وأوسع من ان يكون فقط مفهوما ملركسيا .

المفهوم الطبقى بدوره لابد وأن يقود الى مفهوم آخر أكثر اتساعا وهو مفهوم الاختيار . فالاختيار يعنى التميز والتميز له مصادره المتعددة . الحضارات الاوربية عرفت التميز بسبب الأصل والدم . الحضارة الاسلامية لم تعرف التميز الا بسبب التقوى والايمان . على أن التميز بسبب التقوى والايمان ليس مجرد تميز فردى وانما هو ايضا تميز جماعى . وهكذا يكون الاختيار بحيث يصير النتيجة المنطقية الثابتة : « كنتم خير امة أخرجت للناس » . فالاختيار بعبارة أخرى هو لقاء بين دعوة ربانية وارادة جماعية حرة فى التفاعل مع تلك الدعوة الالهية بمعنى الاقتناع والاعتناق والممارسة لتلك الدعوة.

انظر لنا حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٧١ وما بعدها .

(١) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.ذ. ، ص ٤ وما بعدها .

(٢) قارن لنا :

RABIE, Pax Islamica, Lectures delivered at Damascus University, Faculty of Law 1977, P. 50.

تكن اندماج واستيعاب . السياسة فكر وحضارة والحضارة تعامل وممارسة ينبع من مفهوم القيـــادة ويتمركز حول دلالة القيم . ان تاريخ الفكر هو مشـــكلة سياسية (١) .

والخلاصة ان احياء التراث الفكرى السياسى الاسلامى لا ينبع فقط من مجرد الاهتمام الذى تحدده الكبرياء القومية وانما هو فى حقيقة الأمر فصل لازم وضرورى فى كتابة الخبرة السياسية بجميع أبعادها : تاريخيا ، وتنظيريا ، وحركيا .

فلنجب بايجاز تفرضه علينا طبيعة هذه الدراسة على بعض علامات الاستفهام التى لا بد وأن يكون القارىء قد طرحها بقوة وعنف . كيف سوف يقـدر للفكر الاسلامى أن يكون منطلقا لأيديولوجية سياسية ؟ وكيف استطاع التراث السياسى الاسلامى أن يدفع التقاليد اليهودية فى عملية التجديد الحضارى التى مكنتها من الخروج من ظلم الحضارة الغربية ؟ وكيف يمكن ان يوصف الفكر الاسـلامى بأنه يمثل نوعا من العصرية فى المفاهيم والمبادىء والمدركات ؟ أسئلة عديدة فلنحاول أن نجيب عليها ولو فقط من منطلق ذلك الهدف الذى حددناه : احياء التراث السياسى الفكرى الاسلامى (٢) . أليست هذه خير منطلقات لتحديد موضع ذلك الفكر الاسلامى من عملية بناء الدولة العصرية ؟



الفكر الإسلامي والأيديولوجيات السياسية :

يسلم جميع علماء التحليل السياسى بأنه بنهاية القرن العشرين سوف يصير الدين الاسلامى احدى القوى الأساسية المحركة للوجود السياسى . مرد ذلك يعود الى عاملين : العامل الأول يرتبط بعودة الدين الى ان يصير متغيرا اساسيا فى السلوك السياسى وفى الصراع السياسى بصفة عامة . والعامل الثانى يرتبط بحلول الكم موضع الكيف فى تقييم القوى السياسية التى سوف تتحكم فى الصراع الدولى . يسلم بهذا المؤرخ « وات » صاحب الأبحاث الرائدة فى تاريخ الحضارة الاسلامية . على أن الدلالة الحقيقية التى تسمح بتأكيد مثل هـذه النظرة يجب أن نستنبطها من

---

(١) انظر بصفة عامة : MASSALO, La Storia della filosofia come problema, 1973, P. 247 ; DE OLIVEIRA, La crise du choix moral dans la civilisation technique, 1977, P. 115; QUINTON, Political Philosophy, 1967, P. 189; HABERMAS, Theorie und Praxis, 1971, P. 389; CUSIMANO, Stato etico e Stato democratico, 1953, P. 13; BARRACLOUGH, An introduction to Contemporary history, 1964, P. 205; MORA, Philosophy today, 1960, P. 144.

(٢) قارن ايضا : محمد ضـــياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، ١٩٦٩ ، ص ٢٨٣ ؛ محمد عاطف العراقى ، دراسات فى مذاهب فلاسـفة المشرق ، ١٩٧٢ ، ص ١٩ .

التقرير المشهور لمعهد هوفر الأمريكى والمتعلق بتخطيط السياسة العالمية ابتداء من نهاية القرن العشرين (١) .

---

(١) فى تحليل الظاهرة الدينية من حيث علاقتها بالوجود السياسى علينا أن نتذكر بعض الملاحظات التى تسمح بفهم ما أطلقناه دون تفصيل . والواقع أن طبيعة المكان لا تسمح لنا بالغوص فى جزئيات معقدة وبصفة خاصة ازاء فقه عربى تعود ألا ينقل عن الخارج سوى ذلك القسط من الفتات الذى يعكس مدى عدم قدرة الفقه العربى على الغوص فى المشاكل .

الدين كأحد متغيرات الوجود السياسى يفرض علينا ثلاث ملاحظات :

(أولا) ما يسمى بنهاية الايديولوجيات أو فشل الايديولوجيات السياسية . علماء التحليل السياسى يسلمون ويعلنون بصراحة عن أن جميع الايديولوجيات التى نعيشها انما تعبر عن فشل حقيقى . ولو أردنا أن نلخص هذه الايديولوجيات فى خريطة سريعة لوجدنا أنها تتمركز حول خمسة مفاهيم أساسية : الديمقراطية ، الماركسية ، الشيوعية ، النقابية ، النازية . الاولى أى الديمقراطية لم تستطع حتى هذه اللحظة أن تؤصل اطارها الفكرى فى مذهب متكامل . الأخيرة أثبتت الفشل الكلى والشامل . النقابية لم يقدر لها بعد التطبيق . الماركسية والشيوعية اختلطت كلا منهما بالاخرى وانتهت بدورها بدرجة أو بأخرى بأن تعلن عن افلاسها وبصفة خاصة فى المجتمعات المتخلفة والجديدة التى تمثل أكثر من ثلثى العالم .

(ثانيا) افلاس للايديولوجيات يقابله من جانب آخر تأكيد مستمر وثابت على أهمية العامل المعنوى فى الوجود السياسى . وعندما نتحدث عن الوجود السياسى علينا أن نميز بين الفرد أو المواطن أى الظاهرة السياسية على المستوى الجزئى والميكرو والجماعة أى الظاهرة السياسية على المستوى الكلى والمكرو . فلنترك جانبا الجماعة السياسية ولنقف ازاء الفرد أو المواطن : جميع الابحاث الميدانية أثبتت أن المتغير المعنوى هو العنصر الاساسى فى الوجود السياسى ، وازاء فشل الايديولوجيات القائمة ما كان يستطيع الفرد الا أن يتجه الى الاديان . هو فى هذا الاتجاه قد يعيد تشكيل فهمه للحقيقة الدينية ، وقد يخضعها لنظرات شخصية ، وقد يظهر نوعا من التحرر فى القواعد الصارمة ، وقد يميز فى التعامل بين المثالية والممارسة ، ولكنه يجد دائما فى الدين ومفاهيمه مثواه الاخير . واذا كانت الدولة لا تزال تتمسك بتلك الاكذوبة الكبرى التى قدمتها الينا الثورة الفرنسية بما أسمته مبدأ اللادينية ، فقد بات واضحا أن هناك هوة سحيقة بين الدولة بمفاهيمها التقليدية والفرد أو المواطن بأحاسيسه ومشاعره الروحية . هذه الهوة لا يمكن تخطيها الا من منطلق العودة الى المفاهيم الدينية ايضا على مستوى الجماعة السياسية .

(ثالثا) على أننا عندما نتعرض لتحليل المتغير الدينى فى الوجود السياسى يجب أن نميز بشكل واضح بين ذلك المتغير من منطلق قومى وذلك المتغير من منطلق دولى . لقد تعود فكرنا السياسى بسذاجة منقطعة النظير الا يرى فى الدين الا قوة قومية . ان كل من له خبرة فى التحليل السياسى الدولى يعلم بأن الفاتيكان يمثل اليوم احدى القوى الضاغطة الدولية التى تكاد تسيطر على جميع مسارات التعامل فى النطاق العالمى . وهى لا تقتصر على أن تؤدى وظيفتها الضاغطة فى الدول الكاثوليكية بل انها تتسرب من خلال مسالك متعددة كالشركات متعددة الجنسية ، وحركات المقاومة ، والاعلام الدينى الى جميع مناطق التعامل السياسى بما فى ذلك الاتحاد السوفيتى . الرئيس كيندى لم يصل الى الحكم الا بفضل مساندة الكنيسة الرومانية . الصهيونية فى حقيقة الامر لا تجد قوة حقيقية تساندها سوى النفوذ الكهنوتى بمعنى القوة الدينية المنبعثة من ذلك الموقع والتى تتعاطف معها قوى الكنيسة فى جميع أجزاء العالم . وهنا لابد وان نطرح هذا التساؤل : أين الاسلام ؟ لا وجود له فى نطاق القوى الدولية ولنترك جانبا تلك التجمعات التى تتحدث من آن لآخر باسم المؤتمرات الاسلامية فهى لا تعدو أن تكون لقاءات سرعان ما تزرو بنتائجها الرياح . رغم ذلك فان المستقبل عامر بالاحتمالات . لقد ذكرنا تقرير معهد هوفر وهو ليس سوى أحد المصادر التى تسمح ببناء اطار للتصور . الابحاث المستقبلية تؤكد أن القوى ذات الطابع الاسلامى بمعنى الانتماء الى العقيدة الاسلامية سوف يقدر لها خلال الاعوام الاخيرة من القرن الحالى نوع من الايناع والازدهار الكمى والكيفى فى آن واحد . معهد هوفر يحدثنا عن تطور معين فى المجتمع الامريكى نحو تضخم العنصر الأسود وزيادة قوة ما يسمى بالمسلم الأسود وبصفة خاصة فى نطاق قيادات ذلك الشطر من المجتمع الامريكى . التطور الكمى بعبارة اخرى سوف يرتبط به ازدياد لوزن العنصر المسلم فى ذلك المجتمع . ويقابل ذلك تطور مماثل فى المجتمع الروسى . بل انه فى المجتمع الروسى سوف يكون أكثر خطورة ووضعه أكثر دلالة . التوقعات المختلفة تحدثنا عن ازدياد كمى خطير حيث تصل نسبة المسلم فى أوائل القرن المقبل الى ٤٠٪ فى المجتمع الكلى . مرد ذلك الى حالة التضخم السكانى التى تميز المجتمعات الاسيوية والتى فى مجموعها هى مجتمعات كانت تنتمى الى العالم الاسلامى على الاقل حتى

أولا : تأكيد الصراع الايديولوجي وفيضانه في محيط العلاقات الدولية (١) . صحيح أن العلاقات الدولية لا تزال مشكلة مصالح قومية تسيطر عليها أبعاد مادية تستقل وتنفصل عن الطابع الايديولوجي ، ولكن الثابت ايضا انها تطورت في هذه الناحية . فكندا تعترف بالصين الشعبية لأنها تصدر لها انتاجا ضخما من القمح ولكن تصور احتمال حرب شاملة بين روسيا والولايات المتحدة الأمريكية لا تقف فيها الصين الى جوار روسيا الشيوعية أمر بعيد الإحتمال .

ثانيا : اختلاط الناحية الأيديولوجية على مستوى الفرد بعامل الدين . فعقب عصر العقل والنور الذي سيطر على الانسانية وبصفة خاصة الأنسانية المتقدمة ، أي الانسانية الأوربية خلال قرنين كاملين من الزمان ، عاد الفرد العادي اليوم الى الحنين للنواحي الروحية وجميع الأبحاث الميدانية التي أجريت على مختلف نماذج المجتمعات السياسية المعاصرة تثبت أن عامل الدين أضحى يكون المتغير الأساسي أو على الأقل أحد المتغيرات الأساسية في السلوك السياسي .

ثالثا : الخطوات الواضحة التي استطاعت المجتمعات النامية أن تقطعها للتخلص من حالة التخلف .

واذا كانت هذه الملاحظات تتصف بالنسبية وعدم الاطلاق ، فالأمر الذي يجب أن نسلم به هي أنها صحيحة على الأقل بالنسبة لأكثر من نصف العالم الثالث : الصين في آسيا ، وعلى مبعدة محدودة منها نستطيع أن نضيف بعض أجزاء الهند

نهاية العصر العباسى الثانى . وهنا يجب علينا أن نضيف بعض ملاحظات تزيد من اهمية ذلك التطور : فمن جانب الملاحظ أن الايديولوجيات اليسارية وعلى وجه التحديد الماركسية الشيوعية لم تستطع أن تؤثر فى تلك المجتمعات ذلك التأثير الذى يعنى اقتطاع العامل الدينى من الوجود الاجتماعى ، الفردى والجماعى فى آن واحد . ومن جانب آخر كيف أن اتساع وانتشار التعليم المهنى سوف يؤدى بدوره الى فتح باب الوصول الى مراكز القيادة وصنع القرار بما فى ذلك روسيا الاوربية . هذه التطورات الدفينة لابد وأن تطرح التساؤل : هل سوف يقدر للاسلام او للمجتمعات الاسلامية أن يصير لها وزن دولى كقوة ضاغطة على مثال الكنيسة الكاثوليكية ؟ مما لاشك فيه انه على ضوء الاوضاع الحالية ورغم صحة الاحتمالات السابق ذكرها فان المجتمع الدولى الاسلامى لا يزال ينقصه التنظيم المقابل والمرادف للتنظيم الكاثوليكى . بطبيعة الحال الكنيسة الكاثوليكية وهى تقوم على مبدأ الرداء الكهنوتى من جانب وهى من جانب آخر لها تقاليد طويلة لا يمكن الا أن تظل ذات الغلبة فى نطاق التعامل الدولى . ولكن دولة كالسعودية بكل ما تملك من قدرات مادية قادرة على ان تخلق تنظيما مماثلا وأن تقف خلفه بالمساندة بحيث تستطيع أن تستغل هذا الاطار الجديد المحتمل لصالح نشر الدعوة الاسلامية وتدعيم القوة الروحية النابعة من الحضارة الاسلامية . احد مسالك تلك السياسة التى يجب أن تبدأ بها السلطات وبسرعة هى نقل التراث السياسى الاسلامى بلغة عصرية ومن منطلق تخطيط مدروس الى تلك المجتمعات . هذه الملاحظة ايضا تقودنا مرة اخرى الى الوظيفة الخطيرة التى يتعين على الجامعات الحضارية ومراكز البحوث الملحقة بها أن تؤديها خلال الاعوام القادمة .

انظر فى تفصيل ما اوردناه فى هذه الملاحظات العابرة حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٢ وما بعدها، ص ٢٠٧ وما بعدها ، وكذلك حامد ربيع ، الحوار العربى الاوربى ونظرية التعامل الدولى فى المجتمع المعاصر ، تحت الطبع ، معهد البحوث والدراسات العربية .

انظر ايضا :

MEYNAUD, Destin des idéologies, 1961, P. 112; MACRAE, Ideology and Society, 1961, P. 198; BELL, The end of Ideology, 1960, P. 369; MONNEROT, Sociologie de La révolution, 1969. P. 297; BURDEAU, Traité de Science politique, vol. III, 1968, P. 133.

(١) قارن :

KERTESZ, The quest for peace through diplomacy, 1967, P. 34; VALLIER, The Roman catholic church : a transnational actor, in KEOHANE, NYE, Transnational relations and World politics, 1971, P. 129.

وايران . البرازيل والأرجنتين فى أمريكا الجنوبية بل ويجب أن نضيف المكسيك . مصر فى أفريقيا واحتمالات الجزائر وليبيا جديرة بالاعتبار .

ابتداء من هذه المتغيرات الأساسية نستطيع أن نتوصل الى تقديم تصور عام للايديولوجيات المتوقع لها نوع معين من الاينـاع ولو بشىء من النسبية (١) . ان

(١) لنستطيع أن نفهم هذه الاتجاهات الأربع الاساسية يجب أن نبدأ فنتساءل : ما هى خصائص الفكر السياسى المعاصر ؟

نستطيع أن نحدد هذه الخصائص بايجاز حول ملامح أربع كل منها لها أبعادها المختلفة وتملك تعبيراتها المتباينة. الفكر السياسى المعاصر وابتداءا من الثورة الفرنسية فكر ثورى ؛ الثورة أو الرفض لها درجاتها وكذلك الفكر المعاصر من هذه الناحية له درجاته . هذه الثورية كان لابد وأن تقود الى التساؤل عن حقيقة العلاقة بين العنف والشرعية. ومن هذا المنطلق فرضت التفرقة التقليدية والتى تعرضنا لها فى موضع سابق بين الشرعية القانونية والشرعية السياسية . ثم هو من جانب آخر مصبوغ باليسارية فى أوسع معانيها . اشتراكية خيالية ، اشتراكية علمية ، ماركسية ، شيوعية ، فاشستية ، نقابية ، ديمقراطية : جميعها تنبع من مفهوم التعامل الجماهيرى بقصد تحقيق الآمال الفردية فى أبسط صورها فاذا بهـا تصطبغ تارة بطريق شعورى وارادى وتارة أخرى بطريق لا شعورى وغير ارادى وتارة ثالثة من منطلق الرفض وبنـاء الاطار الفكرى للتعامل بالمفاهيم اليسارية وبغض النظر عن مدلول ومعنى تلك الكلمة . الفكر السياسى المعاصر أيضا فكر غربى : هذه احدى الملامح الواضحة للفكر الذى لا نزال نعايشه . هو فكر ينبع فقط من التقاليد الغربية ومن دلالات الخبرة الاوربية بأوسع معانيها . الفكر الماركسى والشيوعى ليس الا امتداد للثورة الفرنسية وتقاليدها وينبع من مفاهيم الرفض الذى وضعت أصوله الحركات السياسية التى سجلتها تقلصات العالم الاوربى خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر . لا يزال العالم غير الغربى قاصر عن أن يقدم فكره الاصيل ومعاناته الخلاقة . ثم هو فكر خيالى : رغم أنه دعى بحكم التطور الجماهيرى لان يقدم حلولا للمشاكل الا انه لم يستطع ان يرقى الى ذلك المستوى . ان مشكلة العالم المعاصر هى التناقض الواضح الصريح بين الكم والكيف : مجتمع جماهيرى يقوم على اساس العدد والرقم وتطور تكنولوجى يسعى الى تعميق مفاهيم الكيف واحترام وتقديس النبوغ الفردى. كيف تحقيق التوازن بين هذه التناقضات من منطلق خلق النظام السياسى أو الارادة السياسية ذات الفاعلية ؟ هذا الفشل لم يستطع أن يشعر به العالم المعاصر الا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية حيث ظل يعيش على تراث فكرى سابق وبصفة عامة فى أعقاب الثورة الشيوعية دون أى محاولة حقيقية لتخطى تلك التناقضات .

القرن العشرون يعلن بعبارة أخرى عن فشل كلى وشامل للفكر السياسى . مفاهيم القرن التاسع عشر بما تضمنت من تناقض بين التصور والتعامل لم تعد صالحة لمواجهة تناقضات العالم الذى نعيشه : عالم الكم والعدالة وليس الاصل أو الطبقة ، عالم الشعوب الملونة وليس الرجل الابيض أو الحضارة الغربية . هذه المنطلقات تفسر الاتجاهات أو الايديولوجيات الاربع التى طرحناها فى هذا التحليل . ورغم ان تحديد هذه الايديولوجيات من حيث مقوماتها وعناصرها لا يعنينا كثيرا بقدر ما يعنينا التأكيد على موضع الدين من جانب والتطبيق الاسلامى من جانب آخر فى هذه الايديولوجيات الاربع الا أن تحديد الملامح العامة لكل منها يسمح بفهم الاطار الفكرى الذى منه نبعت وبه تحددت عناصر ذلك التفسير .

اللينينية اليسارية تعنى قطيعة بشكل أو بآخر مع الماركسية من جانب ومن جانب آخر ترابط حقيقى مع الواقع السوفيتى . مما لا شك فيه أن اللينينية هى استمرار للماركسية ولكن الخبرة التى عاشها المعسكر الشيوعى تثبت وتؤكد ان الماركسية لابد وأن تتعدد وأن تطبيقاتها لابد وأن تتنوع . رغم ذلك فان مواقف الرفض للتراث التقليدى أى الاسرة والملكية الخاصة وتقاليد التعامل الاجتماعى تظل ثابتة فى هذه الايديولوجية التى سوف تكون أقرب الايديولوجيات المقبلة للمفاهيم اليسارية فى التقاليد الغربية . الكونفوشية الماركسية رغم أنها من حيث التنظير المجرد والعلاقات الشكلية قد توصف بأنها أكثر وفاء لماركس ومذهبه ولكن من حيث المضمون والجوهر سوف تخضع لتطويع ذاتى أساسه التطعيم بالمفاهيم القومية بحيث تبرز من خلالها بشكل خاص تلك التقاليد التى صاغها كونفوشيوس . ان ماوتسى تونج قبل أن يكون ماركسيا هو صينى وسر نجاح أيديولوجيته هو انه عرف كيف يصوغ الماركسية من منطلق التقاليد القومية الصينية . الكاثوليكية الغربية بدورها نموذج ثالث يعكس استمرارية ترابط عبر القرنين التاسع عشر والعشرين بتقاليد العصور الوسطى . انها تعنى عودة الى التقاليد الاولى السابقة على بناء الكنيسة السياسية : أكثر تحررا وأكثر فاعلية وأكثر حركية . رغم أنها سوف تظل تخلق عنصر الترابط بين الحضارة الغربية والدين المسيحى الا أنها سوف تدخل فى تقاليد الممارسة نوعا جديدا من أنواع التبسيط فى التعامل الاجتماعى بحيث تكاد تعيد الى الذهن التقاليد الاولى للكاثوليكية فى مراحلها القديمة

الأيديولوجيات التى سوف تسيطر على العالم فى أوائل القرن المقبل لن تعدو خلاصة لواحد من أربع اتجاهات أساسية سوف يقدر لكل منها أن تتكامل ولو بشكل معين :

١ ـ اللينينية اليسارية .

٢ ـ الكونفوشية الماركسية .

٣ ـ الكاثوليكية الغربية .

٤ ـ الاسلامية الشرقية .

ليس هذا موضع التعريف والتحديد بمدلول كل من هذه الاصطلاحات . ولكن الواضح أنه سوف يكون هناك من بين هذه الاتجاهات الاربع اتجاه سياسى يصطبغ وينبع من المفهوم الاسلامى للوجود السياسى . هذه النقطة يتفق بخصوصها جميع علماء التحليل الاسياسى المعاصرين عندما يحاولون أن ينقلوا التنبؤ الى مدارات التصور المقبل للحركة السياسية بما فيهم من ينتمون الى التقاليد الأمريكية . فلنستمع الى أحدهم يتحدث عن هذه الناحية : « قد يبدو لكثير من الأمريكيين والأوربيين انه قد يكون من الغريب ادراج العامل الدينى بين مختلف القوى السياسية . انهم قد تعودوا أن يروا فى العقيدة مشكلة مرتبطة فقط بالتقوى الفردية . يقودهم الى هذا الخطأ الطلاق بين الدين والسياسة الذى تعوده العالم الغربى ابتداء من الحروب الدينية فى القرن السادس عشر . ولكن الدين كان خلال عصور طويلة من التاريخ العالمى مرتبط ارتباطا وثيقا بالتطور السياسى . تفسير ذلك ليس فى حاجة الى ايضاح فعندما تصير الأبعاد السياسية على قسط معين من الأهمية والعمق وبصفة خاصة عندما تثار القضايا المصيرية ويدعى المواطن لأن يكون على استعداد للموت فى سبيل القضية التى يدافع عنها ، فانه من الضرورى أن تكون هناك قوى أصيلة متغلغلة فى النفس الفردية لتساند هذا الموقف . هذه القوى لا يمكن

عندما قدر لها أن تعيش فى الخفاء . الاسلامية الشرقية النموذج الرابع تقف من الكاثوليكية الغربية موقف النقيض : الاولى تعنى ترابط بين المسيحية والحضارة الغربية بعكس الثانية التى تعبر عن الاندماج بين المفاهيم الاسلامية والطابع الشرقى . وهكذا تستقل العروبة عن الاسلام فاذا بالاسلام أكثر اتساعا لا فقط كحضارة بل كتصور سياسى . رغم ذلك والشرق ليس هو العروبة فان الايديولوجية السياسية التى سوف ترتبط بالاسلام سوف يقدر لها أن تكون أقل عمقا لان هذا وحده هو الذى سوف يفسر نجاحها من حيث الانساع المكانى واحتضان العالم الشرقى برمته ودون استثناء .

فلنترك جانبا الجزئيات والتى لابد وأن تكون موضع مناقشة والتى قد تلقى بنا فى متاهات التنبؤ التى هى اقرب الى الخيال منها الى الحقيقة العلمية بمعناها الضيق . ما هى الخصائص العامة التى تربط هذه الايديولوجيات الاربع وتجعلها تنبع من مفهوم واحد ؟ (أولا) العودة الى الاصول . فاللينينية اليسارية هى الغاء للتجرد الماركسى والكونفوشية الماركسية هى تدعيم للترابط مع التقاليد الصينية والكاثولكية الغربية هى احياء لمفاهيم المسيحية الاولى والاسلامية الشرقية هى عودة لطبيعة الدعوة المحمدية . (ثانيا) كذلك فخلف هذه الانجاهات الاربع نلحظ عملية ربط ثابتة مع الطابع القومى وقد اتسع هذا المفهوم ليعبر عن اطار واسع للتجمعات السياسية . الاولى تتمركز حول المجتمع السوفيتى والثانية تتقوقع حول المجتمع الصينى والثالثة تترابط مع الحضارة الاوربية وتوابعها والرابعة تحتضن العالم الثالث ما عدا الصين وامريكا الجنوبية . (ثالثا) وهذا يقودنا الى الصفة الثالثة حيث تصير الايديولوجيات تعبير عن توزيع جغرافى . ان الحديث عن خريطة للايديولوجيات لن يصير مجرد تصور فكرى وانما هو تعبير عن حقيقة قائمة .

أن تكون سوى الدين أو أيديولوجية تستطيع أن تحمل بعض الصفات الوظيفية للعقيدة » (١) .

فاذا أضفنا الى ذلك ان العالم الاسلامى سوف يمتد ليشمل فى نهاية القرن الحالى قرابة الف مليون ليرتبط ببعض القوى الدولية ذات الأهمية الخاصة سواء من حيث موقعها الاستراتيجى سواء من حيث وزنها الدولى لفهمنا هذا الفوران الفجائي بالاهتمام بدراسة الحضارة الاسلامية فى هذه اللحظة .

الأيديولوجيات السابق ذكرها نلحظ عليها فى التصور الجديد أنها تعبر عن تطوير ذاتى حيث الخبرة التى نعيشها تتعانق مع الطبيعة القومية للتصور السياسى وقد فهم العنصر القومى بمعنى أكثر اتساعا بحيث يكاد يصير تعبيرا عن مفهوم الوظيفة الحضارية (٢) . الذى يعنينا هو ذلك المرتبط بخصائص التطور المتوقع للتراث الاسلامى وموضعه من بناء الدولة العصرية .

نستطيع بصفة عامة ان نلاحظ ظاهرتين لابد وأن يخضع لهما التطور العام للوظيفة الخلاقة للفكر السياسى الاسلامى :

أولا — تحول مركز الثقل فى الابناع الفكرى المتصل بالتراث الاسلامى الى الشعوب غير العربية (٣) . لقد ظل التراث الاسلامى حتى اليوم مرتبطا باللغة العربية وبالأصل العربى للفكر الاسلامى على اننا نعاصر فى هذه اللحظة تطورا يدعو للتساؤل : بينما القوى العربية المتفتحة والقابلة لأن تطعم الفكر السياسى الاسلامى بدم جديد تبتعد بل وتسرع فى الابتعاد عن الاهتمام بالتراث الاسلامى نجد الدول الاسلامية وغير العربية كالهند وباكستان وأندونسيا تعلن عن اهتمامها بذلك التراث وتعمل على تدعيمه وتقويته . وليس أدل على ذلك من أنه فى اللحظة التى لا موضع فيها للتراث الاسلامى فى كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة نجد العديد من الجامعات والاقسام المتخصصة فى هذا الميدان فى أكثر من جامعة واحدة فى شبه القارة الهندية (٤) .

---

(١) أنظر حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م . س . ذ . ، ص ١٢ وما بعدها .

قارن أيضا :

RONCHEY, Prospettive del pensiero politico **contemporanec, in FIRPO, Storia delle idee poli**tiche economicche e sociall, vol. II 1972, P. 717; DEL NOCE, I caratterl generall del pensiero politico contemporaneo, vol. I, 1972, P.17.

(٢) التطور الذى تعيشه الأسرة الدولية المعاصرة هو تأكيد الوظيفة الحضارية . بهذا المعنى سبق ورأينا كيف أن كلا المجتمعين السوفيتى والامريكى ، كل منهما بأسلوبه وبتقاليد متميزة يسعى جاهدا لتحقيق هذا الهدف بل ولايزال كلاهما فى بداية الطريق يخلط بين تقاليد الدعاية السياسية للدولة القومية وبين الوظيفة القيادية للانسانية المعاصرة . المفهوم بدوره يسيطر بدرجة أقل وضوحا فى المجتمع الصينى وفى القيادات الغربية . ولعل هذا يفسر احدى الحقائق الخفية المعنوية التى تتحكم فى تطور منطقة السوق المشتركة نحو تكوين اوربا المتحدة . بل ان هذا المفهوم هو الذى يسيطر على القيادات الاسرائيلية ويجعل لمنطقها ولغتها صدى فى العالم المتقدم لا تجده شرعية الحقوق العربية . انظر بعض التفاصيل فى :

KATZ Battleground: fact and fantasy in Palestine, 1973, P 183.

(٣) أنظر أيضا :

ROSENTHAL, Islam in the Modern National State, 1965, P. 373; TALBI, L'Islam et le Monde Moderne, in Politique étrangére, vol. 25 **1960, no2, P. 93; SCHACHT Islamic Law in** Contemporary States, in The American Journal of **Comporative Law, 1959, vp?, VIII, F.** 193.

(٤) وذلك رغم أن علماء التحليل السياسى الغربيين وبصفة خاصة الاوربيين الذين يتصفون بالحياد والوضعية يسلمون صراحة بان عملية التجديد الحضارى فى المنطقة لن يقدر لها النجاح ان لم تكن من منطلق اسلامى . انظر على سبيل المثال :

FLORY, MANTRAN, Les régimes politiques **dés Araves, 1968, P. 130: BILL, LEIDEN, Mid**dle —— East: politics and power, 1974, P. 25; HAMILTON, The heritage of Islam in the modern World, in International Journal of Mid**die Elast Studies, 1970, P. 221; 1971, P. 129.**

ثانيا ــ على ان المتغير الحقيقى الذى ســوف يتوقف عليه ايناع الفكر الاسلامى لا فقط بمعنى قدرته على التحدى أو خلق تقاليد نظامية تصلح للمجتمعات الشرقية ايضا فى القرن العشرين ، فقد اثبت ذلك واستمراريته فى الترابط مع الأوضــاع الاجتماعية القائمة خير دليل على قدرته على التعايش مع جميع المواقف ، ولــكن بمعنى الانطلاق من ذلك الاطار الفكرى للتراث فى عملية التجديد الكلية الشاملة التى تسمح بخلق القدرة على المواجهة من منطلق البناء العصرى والتجديد الذاتى والكشف عن الهوية على أن يتم ذلك دائما فى اطار التعاليم الاسلامية كمرحلة من مراحل التطور وكتعبير عن قانون التوالد والتكاثر ، هو تكامل القدرات الفكرية الخلاقة القادرة على أن ترتفع عن مستوى النسبية من حيث الزمان والمكان وأن تتجرد فى اطار تنظيرى يسمح باســتيعاب الخبرات دون أن يعنى ذلك ان تنسى انها مدعوة الى أن تقــدم النموذج التجريبى والواقعى للتعامل مــع الحقيقة السياسية بلغة المشــاكل التى يعيشها عالم المجتمعات النامية (١) . ان العالم العربى فى حاجة الى « مومسن » آخر فى نطاق التراث الاسلامى . ترى هل نفهم من هذا مدى اهمية وظيفة مراكز البحوث والجامعات الحضارية ؟

لقد سبق ان رأينا كيف ان أحد خصائص الحضارة الاسلامية بل وفى جميع تطبيقاتها هو الانفتاح وتقبل أى خبرة غير عربية كمصدر للتطور الحضارى والبناء النظامى . الحقيقة التى تدعو كل مــؤرخ للتســاؤل : كيف كانت العقــول العربية منفتحة ازاء كل خبرة غير عربية تتقبلها دون تعصب أو تحيز ، تأخذ منها الصالح بسمة افق وتواضع (٢) ؟ الخلاف فى عهد معاوية بين استقبال النموذج الفــارسى أو تفضيل النموذج اليونانى تفصل بخصوصه الوثائق وبافاضة (٣) . الشــافعى عندما ينتقل الى مصر يغير مذهبه . الخلفاء العباسيون وبلا استثناء شجعوا عملية الترجمة والنقل واستقبال التراث غير العربى دون أن يمنع من ذلك كبرياء النصر أو غرور الدولة العالمية التى أضحت تتحكم فى الوجود الانسانى . هذه الظاهرة تتكرر بدورها فى تطبيقات أخرى قد تكون أقل وضوحا بسبب طبيعة الوظيفة الحضارية للنظام السياسى ولكنها فى نفس الدلالة أيضا فى النموذج العثمانى . المجتمع اليهودى لم يزدهر فى تاريخه كنتيجة لهــذا الانفتاح الفكــرى الا فقط فى المجتمعين العــربى والتركى (٤) . فهل سيستطيع المجتمع الاســلامى فى القرن العشرين أن يواصل تقاليد آبائه بهذا الخصوص ؟

---

(١) انظر المصــادر التى اوردها بيل ، م.س.ذ. ، ص ٢٦٧ ــ ٢٦٩ وقارن أيضا من منطلق آخر :

VATIKIOTIS, Conflict in the Middle East, 1971, P. 6 ; MILLIKAN, BLACKMER, The emerging nations, 1961, P. 19; REISCHAUER, Modernization of the Arab World, 1966, P. 13, KOùRY, The patterns of Mass Movements in Arab revolutionary progressive States, 1970, P. 117; BADIE, Le développment politique, 1978, P. 32; CREMEANS, The Arabs and the World, 1963, P. 12; BOSE, The Superpowers and the Middle East, 1972, P. 30; LUBASZ, The development of the Modern State, 1964, P. 171; SACHS, La découverte du tiers Monde, 1971, P. 147.

(٢) قارن على ســبيل المثال فى الحضارة الرومانية : SCHULZ Principles of Roman Law, cit., P. 87; BIONDI, Il dirito romano, cit., P. 397.

(٣) انظر التفاصيل فى عبد الرحمن بدوى ، الاصــول اليونانية ، م.س.ذ. ، ص ٧ وما بعدها .

(٤) لويس ، الســـياسة والحــرب ، م.س.ذ. ، ص ١٩٠ .

علينا رغم ذلك أن نتذكر أن عملية احياء التراث والتي هي المنطلق الحقيقي للعودة لاكتشاف الذات القومية ليست مجرد اعادة نشر نصوص قديمة وغير متداولة . انها أكثر من هذا تعقيدا ، انها تفترض قدرات معينة ومناخ فكري معين ، الاولى هي المدارس والمتخصصين حيث يتم صقل النبوغ الفردى اعدادا لهذه الوظيفة ، الثاني هو نسيم الحرية حيث الحجة تقرع الحجة وحيث لا موضع لرياء او كذب أو تملق . المحور الحقيقي هو اكتشاف الهوية وجعل طبيعة ذلك الاكتشاف الذى ينبع ويتحدد بنظام القيم الكلى المتكامل هو المنطلق الذى من خلاله تتم عملية التقريب والصهر والاستقبال والاخصاب (١) بقصد البناء الجديد حيث يصير النموذج الذى خلفته تلك القدرات وحيث يرتفع النبوغ الفردى الى مرتبة الاعجاز هو تطبيق مختلف ولكنه يستمد جميع مقوماته الفكرية من جوهر التراث وطبيعة الذات الحضارية .

فهل يستطيع التراث الاسلامى ان يؤدي هذه الوظيفة ؟

٢٧ التراث الإسلامي السياسي ولغة العصر (الخبرة الصهيونية ودلالتها)

العرض السابق سمح لنا أن نكتشف حقيقتين . الأولى وتدور حول الخصائص العامة التى تميز التراث الاسلامى كحقيقة فكرية سياسية . والثانية تنبع من القناعة بأن عملية التجديد فى العالم العربى لا يمكن أن تتحقق الا من خلال العودة الى الأصول (٢) .

لقد رأينا من خلال هذه المتابعة ورغم أنها لم تكن تأريخا للفكر السياسى الاسلامى ولم تتعد التحليل المقارن لتحديد معالم وخصائص ذلك التراث كيف أن التقاليد الاسلامية تملك مذاقا خاصا متميزا ، بغض النظر عن تقييمه ، بحيث تجعل من التراث الفكرى السياسى فى تلك التقاليد حقيقة تملك منطقها الذاتى وترفض أن تندرج أو تستوعب فى أى نموذج آخر من نماذج التراث الانسانى . كذلك فان المعالجة الجزئية التى سمحت لنا بأن نوسع أبعاد المناقشة حول الخبرات المعاصرة فى عملية التجديد الحضارى ابرزت كيف أن العودة الى الذات هى نقطة البداية فى عملية الانطلاق وأن أحد عناصر العودة الى الذات هى مراجعة الخبرة التاريخية

---

(١) التقريب بمعنى خلق النماذج وجعل محور وحدة المتغيرات أساس التعامل الفكرى ، والصهر يصير عملية تقريب حيث تلغى بعض المتغيرات المختلفة فى اطار واحد من التشابه يكاد يعيد فى نطاق التحليل السياسى مفهوم القياس فى التعامل الفقهى ، ومن ثم تصير عملية الاستقبال بمعنى ذلك النموذج الذى قبل عملية الصهر فاضحى أكثر صلاحية من غيره والاخصاب هو صلاحية للتربة تقدم للتوالد الذى يصير هو وحده محور وعلامة النجاح . قارن :

CICCIOTTI, La formazione dëlla coscienza guirdica e le sue concrete graduali espressioni nel mondo antico, 1934, P. 209.

(٢) بيوندى ، القانون الرومانى ، م.س.ذ. ص ١١٢ .

واكتشاف دلالة التراث الماضي : أليست قمة المدارس السلوكية حتى تلك التي تنبع من مفاهيم التحليل النفسي هي العودة للسوابق تكتشف منها دلالة الحاضر ؟

على أن التساؤل الذي لا بد وأن تقود اليه تلك المقدمات والذي ينقلنا الى العالم الذي نعيش مشاكله يدور حول استفهام آخر : هل الحضارة الاسلامية كتراث فكرى سياسي وبغض النظر عن جدوى تلك المقدمات لا تتجافى مع منطق وخصائص العصر الذي نعيشه ؟ سبق أن طرحنا هذا السؤال على مستوى السلوك الاجتماعي وتركناه جانبا بغض النظر عن أهميته (١) . بقى أن نتعامل مع التساؤل من المنطلقات السياسية الفكرية التي هي محور هذه الدراسة . علينا ان نطرح الاستفهام بوضوح وصراحة مطلقة : هل يملك هذا التراث تلك المفاهيم التي تعكس لا فقط الأصالة ، فقد رأيناها ، ولكن ، وذلك هو الذي يعنينا أساسا ، القدرة على التجاوب بحيث نستطيع من خلال ذلك الرداء الذي أسميناه بالتراث الاسلامي ان نخلق قنطرة تربط تقاليدنا الحضارية بلغة الربع الأول من القرن العشرين ؟

ان أي اجابة على هذا التساؤل لا يمكن أن توصف الا بأنها متحيزة . ألم نعلن تعصبنا للتراث الاسلامي ؟ ولابد وأن يسوق البعض حججا كثيرة لتأييد ذلك . وماذا فعل بنا التراث الاسلامي حتى اليوم ؟ ومما لا شك فيه أن تقديم النموذج المعبر عن ذلك التجرد وتلك القدرة على خلق الجديد من منطلقات قديمة هو الذي سوف يسمح بالاجابة الشافية وهو أمر لم يتحقق بعد . رغم ذلك فان اجابة أولى على هذا التساؤل نستطيع أن نستقيها من دلالة الخبرة الصهيونية التي لا يزال الواقع العربي يعيش في تعامل مباشر معها بحيث يمكن القول بأن جميع مشاكل هذا الواقع انما تتحدد على ضوء وكنتيجة لخصائص السياسة الاسرائيلية .

عندما حاول قادة الحركة الصهيونية في أعقاب وخلال الحرب العالمية الثانية أن يضعوا أصولا لتقاليد التعامل النفسي ورغم أن الحركة الصهيونية كتصور وعقيدة سياسية انما تستمد مصادرها الفكرية الحقيقية من التراث الغربي (٢) حيث أنها لا تعدو أن تكون نقلا لمفاهيم القومية السياسية الى لغة الواقع اليهودي ورغم أن دعاة الحركة الصهيونية جعلوا من مبدأ الترابط والامتداد للتقاليد الأوربية بل والكاثوليكية هو محور خلق المساندة ، ورغم أن بناة الفكر السياسي الصهيوني جعلوا من السعي نحو خلق نموذج للدولة العبرية لا يعكس الا الاطار العام للتصور السياسي الأوربي ، الا أنه رغم ذلك فان دعاة الحركة الصهيونية لم يجدوا مصادر تأصيل التعامل المعنوي من منطلق الدعوة الا من خلال العودة للتراث الاسلامي (٣).

كيف حدث ذلك ؟

صفحة لم تؤرخ بعد والوثائق بخصوصها لا تزال بعيدة عن متناول الباحث المحقق (٤) . الدراسات التي استطعنا أن نقوم بها من خلال متابعة تاريخ الحركة الصهيونية في المجتمع الأمريكي تقودنا رغم ذلك الى مجموعة من النتائج لم يعد من الممكن التشكيك في صحتها . قادة الحركة الصهيونية وعلى رأسهم « سيلفر » وقبله « نويمان » لم يجدوا الاجابة الشافية بخصوص منطق التعامل السياسي مع اليهودي

---

(١) انظر سابقا ص ٩٧ وما بعدها .

(٢) حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٩٤ وما بعدها .

(٣) حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، م.س.ذ. ص ٨٦ وما بعدها .

(٤) قارن نفس المرجع ، ص ٩١ ، ٢٤٠ .

بصـــدد ترسيب الدعوة الصهيونية سوى من خلال العودة للتراث الاســـلامى . دون دخول فى التفاصيل فلنتـذكر مدى التناقض بين حقيقة الدعوة الصهيونيـة وخصائص المنطق القومى السياسى الأوربى : الدعوة الصهيونية هى تعميق لعلاقة الانتماء الدينى أو بعبارة أخرى هى نقل لمفهوم الولاء اليهودى الى دائرة أكثر اتساعا حيث يصير الولاء لا فقط دينى بل وكذلك سياسى .نجاح الدعوة الصهيونية لا يفترض فقط توسيع علاقة الولاء بل وتعميق تلك العلاقة : ان الارتباط الدينى لا بد وان يقودنا الى نوع من الكفاحية السياسية حيث تصير علامته انتقال اليهودى من مجتمع اليسر الذى يعيش بداخله أى المجتمع الامريكى الى ارض التقشف والحرمان أى الأرض الفلسطينية . والخلاصة أن الدعوة الصهيونية فى نهاية الحرب العالمية الثانية وخلال الفترة السابقة على انشاء اسرائيل كانت تفترض مفهوما جديدا لعلاقة الولاء. اتساع من جانب وتعميق من جانب آخر (١) . المنطق السـياسى للقوميـات الاوربية لا يمكن أن يسعف ذلك التأصيل الفكرى . القومية السياسية فى التقاليد الأوربية تقوم على أساس الغاء العنصر الدينى وطرد كل ماله صلة بالارتباط الروحى للكنيسة من نطاق التعامل السياسى : ما لله وما لقيصر لقيصر . الدولة هى الاله والعلاقة بين السلطة والمواطن علاقة مباشرة لا تقبل الوسيط ، وموضع الالتزام السياسى هو حيث تتجمع العنـــاصر الثلاثة : الاقليم والارادة الحاكمة والشعب (٢) . هـذا التناقض بين المنطق اليهودى للدعوة الصهيونية والمنطق الأوربى للقومية السياسية فرض على قيادة الحركة الصهيونية أن تبحث لخلق لغة الخطاب الاتصالى مع المجتمع اليهودى الأمريكى عن مصادر أخرى لم تجدها الا فى التراث الاسلامى (٣) . وهنا نلحظ رغم التناقض الظاهرى أن أقرب منطق الى المفاهيم الصهيونية فى الواقع الذى كان على الحركة الصهيونية ان تواجهه قبل انشاء الدولة العبرية هو المنطق الاسلامى : المنطق فى التراث الاسلامى هو وحده محور العقيدة . والدعوة هى لغة الحقيقة بأسلوب الاقناع ، الدين مقدمة للولاء ،ولكن الولاء لا يمكن أن يكون الا واحدا. الولاء الدينى الذى ينبع لا من الاكراه الحكومى وانما من الالتزام الأخلاقى يتفاعل مع الولاء الحضارى فى علاقة ديالكتيكية غير محددة لا تقبل الفصل بين الولاء الدينى والولاء السياسى . ولاء تتسع أبعاده فاذا به يضم جميع مظاهر السلوك الفردى والوجود الاجتماعى . مفهوم الولاء الدينى فى التقاليد الاسلامية تنبع منه فكرة الجهاد. تقديم الذات والنفس ليس الا علامة الارتقاء لاثبات القدرة والصلاحية والجدارة. هذه هى التقاليد الاسلامية . هذا المنطق وهذه التقاليد هى التى كانت فى حاجة اليها الحركة الصهيونية لتأصيل علاقتها بالمواطن اليهودى فى المجتمع الأمريكى (٤) . بعبارة أخرى استيعاب اليهودى بغض النظر عن انتمائه الاجتماعى والقومى فى الحركة الصهيونية لا فقط من منطلق العقيدة الدينية وحدها بل وكذلك ضـد مصالحه الاجتماعية والسياسية فى المجتمع الأمريكى (٥) ما كان يمكن أن يتم الا من

---

(١) أنظر حامد ربيع ، مقدمة فى العـلوم السلوكية ، مذكرات ، جزء ثالث ، م.س.ذ. ، ص ١٩٧ وما بعدها .

(٢) قارن حامد ربيـع ، تاملات فى الصراع العـربى الاسرائيلى ، ١٩٧٦ ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٣) قارن ، حامـد ربيـع ، الدعاية الصهيونيـة ، م.س.ذ. ، ص ٢٠٥ .

(٤) قارن ايضا من منطلق آخر :
HALPERIN, The political world of American Zionism, 1961, P. 45; ZWEIG, Israel : the Sword and the Harp, 1969, P. 201.

(٥) كابلان ، المرجع الذى سوف نشير اليـه فيما بعد ، ص ٣٠٦ .

خلال خبرة ذلك التراث العربى فى منطقه السياسى وفى تقاليده الحركية . منطق سياسى اساسه مفهوم الدعوة حيث يصير التعامل كنتيجة وامتداد للانتماء الدينى . تقاليد حركية تفاعلت من خلال مفهوم الجهاد الدينى الذى فهم لا بمعنى التصوف والانعكاف على التأمل — كما عودتنا التقاليد اليهودية القديمة بل والكاثوليكية قبل أن تستقبل هذه الأخيرة المفهوم الاسلامى مع الحروب الصليبية — بل بذلك المعنى الذى هو احد خصائص التقاليد الاسلامية ومنذ بداية الدعوة حيث ظلت هذه التقاليد لا تقبل الاستثناء وحيث الجهاد انما يعنى أساسا التعامل مع الواقع بالقوة وقرقعة السلاح بقصد تغيير ذلك الواقع وبناء الأطار النظامى الذى يسمح بإيناع المفاهيم التى فرضتها العقيدة . والخلاصة ان المنطق الدينى بمعنى منطق الدعوة والربط بين الحركة السياسية والانتماء العقائدى لم تعرفه سوى التقاليد الاسلامية وهو الذى أسعف قادة الصهيونية عندما فرض عليهم أن يبحثوا عن مصادر لتأصيل مفاهيمهم الحركية فى الواقع الأمريكى . ولم تكن هذه هى المرة الأولى التى يلجأ فيها الفكر اليهودى الى التراث الاسلامى يستقى منه مقومات ومنطق تعامله الفكرى . فلنتذكر موسى ابن ميمون بل وكيف كان ينصح طلبته وحواريه بأن يجعلوا مصادرهم الأولى فلسفة ابن سيناء وبصفة خاصة ابن رشد . بل أن كابلان خير من أرخ التطور المعاصر للحركة اليهودية وابتداء من الثورة الفرنسية يعترف بأن الأصول التى سمحت لجميع المفكرين اليهود بأن يتخطوا ذلك الصراع الخفى بين التقاليد المتحجرة والظروف المتجددة بما تفرضه هذه الأخيرة من اعادة تطويع للقيم فى تعاملها مع الواقع انما يعود للتقاليد الاسلامية والصياغات الفكرية المرتبطة بالتراث العربى . فلنقف ازاء النموذج الذى نطرحه والمتعلق بخصائص منطق الحركة فى تقاليد الدعوة الصهيونية وابتداء من فترة الحرب العالمية الثانية .

ولا بد وأن يتساءل البعض : كيف تمت عملية العودة الى المصادر الاسلامية ؟

دون دخول فى تفاصيل أوضحناها فى غير هذا الموضع فلنتذكر كيف أن جابوتنسكى (١) الذى قاد الحركة الاعلامية بين اليهود الأتراك عاش فى القسطنطينية أكثر من ربع قرن استطاع من خلالها أن يستقى ويستقبل معالم التراث الاسلامى (٢) . كتاباته تفصح بوضوح عن هذه الحقيقة عندما قدر له أن ينتقل

---

(١) يستطيع أن يجد الباحث ملخصا دقيقا لكتابات جابوتنسكى بالايطالية ومقدمة لها جديرة بالتأمل فى :
JABOTINSKY, Verso lo Stato, 1960, P. VII.

(٢) كثيرا ما يتساءل بعض المحللين المعاصرين عن سبب التعصب الواضح من جانب القيادات الصهيونية والاسرائيلية بل ويصل الامر بالبعض منهم الى الحديث عن مفارقات ومفاجئات كما حدث فى عام ١٩٦٧ عقب حرب يونيه وكما حدث بعد ذلك بعشرة أعوام بصدد ما عرف باسم المبادرة المصرية للسلام . ان جميع هذه التساؤلات ليس مردها الا نوع من السذاجة كنتيجة لعدم فهم حقيقة الاطار التاريخى الذى سيطر ويسيطر على كل ما له صلة بالحركة الصهيونية . تحليل هذه الناحية أى موضع التراث التاريخى من الحركة الصهيونية فى حاجة الى دراسة متشعبة الاجزاء على حدة . ان الدعوة الصهيونية فى ذاتها ليست الا عملية احياء للتراث اليهودى ، فلنقتصر على ان نحدد بعض الابعاد التى يجب على كل من يتعامل مع احياء التراث الفكرى السياسى الاسلامى ان يكون على وعى بها ولو فى عناصرها العامة .

(اولا) اول ما يجب أن نذكر به القارىء أن الحركة الصهيونية لم تؤرخ حتى الآن بما يعكس وجهة النظر العربية . تاريخ الوجود اليهودى وتحليل الوثائق والمصادر من خلال منظار التراث الاسلامى لم يقدر له بعد الوجود . لايزال العالم العربى يبحث عن ذلك المؤرخ وكل كتاباتنا بهذا الخصوص تدور فى جزئيات وسطحيات دون أى محاولة جادة لا فقط فى عملية استخدام كتابة التاريخ كأداة من —

الى الولايات المتحدة ويتعامل مع سيلفر قائد الدعوة الصهيونية حيث وجد فى شخص هـذا الأخير تربة صالحة لاستقبال المفـاهم . سـاعد على ذلك ان كتب

ادوات الدعوة العقيدية بل وحتى لتسجيل الوقائع من منطلق تراثنا القومى . المؤرخون المحايدون ايضا الاوربيون منهم لمسوا ذلك بشكل واضح حتى ان العالم الانجليزى المشهور « بويبر » عندما قدم لكتاب « كوهن » عن اسرائيل والعالم العربى لم يتردد فى ان يتسـاءل : « الى متى لن يقدر لنا أن نستمع الى قصة التاريخ تروى بلسان أحـد العرب ؟ » ثم يضيف فى عبارات تقطر مرارة : « فلنتـرك انفسنا نامل أنه قد يحدث فى يوم من الايام ان مثل ذلك الكاتب العربى قد ياخذ على عاتقه هذه المهمة ويحقق ذلك الذى لم نجده حتى الآن ! » على العكس من ذلك فانجميع جهود العقل اليهودى ابتداءا من اوائل القرن التاسع عشر وتحت تاثير المنهاجية التى سـبقته اليها التقاليد الالمانية بقيادة « مومسين » وزملائه راح يعيـد كتابة التاريخ دون ان يقف عند مجرد تسجيل الوقائع من وجهة نظره ، بل وصل به الامر الى القيام بعملية تشـويه منظمة للتاريخ العربى . ولم تقتصر حركة التاليف اليهودى على الدفاع من جانب والتشويه منجانب آخر ، بل اتجهت فى بعدثالث وهو ما اسـماه الكاتب الانجليـزى « خـوخ » : اليهود والكنيسة الكاثوليكية » فى محاولة خلق عملية ربط وتتابع بين الحضارة اليهودية والحضارة المسيحية . والواقع أن تاريخ التقاليد اليهودية استغلت بهذا المعنىلتحقيق اهداف عديدة وبصفة خاصة هدفين اساسيين . من جانب تأصيل عملية البناء الحضارية لمجموعة التقاليد اليهودية بقصـد الوصول الى بنـاء اطار متكامل لما يمكن ان يسـمى نظام القيم اليهودية . يصل هذا الاتجاه الى القمة مع كابلان فى مؤلفه المشهور « اليهودية كحضـارة » . ثم من جانب آخـر تطبيق المناهج النقـدية فى تحليل الوثائق اليهودية المقدسة بقصـد اعادة تسجيل التاريخ اليهودى وأيضـا هذا الاتجاه يصـل الى قمته مع مؤلف « دوبنوف » عن تاريخ اليهود الذى استغرق عشرة مجلدات . اتجاهين رغم استقلال كل منهما عن الآخر الا ان كلاهما يسـاند عمليـة احياء الذات القومية . الذى يجب ان نلاحظه منذ الآن هو ان هذه الحركة لا تعود الى الماضى القريب . وليست امتداد ونتيجة للصـهيونية السياسية . انهـا هى التى قدمت للصهيونية السياسية وسوف نرى كيف انها محور ما يسمى بالصـهيونية الثقافية . المؤرخ السابق ذكـره « جوخ » وجد هذا الاتجاه جدير بان يؤرخ له فصل كامل بعنوان « التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر » والذى صدرت اول طبعة له قبل الحرب العالمية الأولى . والواقع ان النظرة الى عملية التاريخ السياسى على انها احد ادوات الصراع العقائدى ليست جديدة رغم انها خضعت لتطورات متعاقبة معبـرة فى هـذا عن طبيعة التطـور الذى أصاب المنهاجية التاريخية . نفس القـرن التاسع عشر لا يعكس خصائص واحدة بحيث يمكن القـول بان انتاج النصـف الاول لا يعبر عن نفس المفاهيم التى قدر لها أن تتبلور خلال النصف الثانى . ففى الفتـرة اللاحقـة مباشرة للثـورة الفرنسية كان التاريخ هو سعى لاثبات الذات القومية فاذا به ينتهى بان يصير فى نهاية القرن وقد تبلور حول مفهوم الصراع الطبقى اثباتا أو رفضا . رغم ذلك فالالتجـاء الى التاريخ كأداة من أدوات الدعاية الثقافية ليس بالجـديد بل ويعود الى تقاليـد التراث الرومانى ويكفى أن نتذكر بهذا الخصوص اسماء عمالقة التاريخ فىالحضارة الرومانية وقد جعـلوا من هـذه الاداة وسـيلة المفـكر للتعظيم أو للتضخيم فى وقائع معينة او فى نماذج حكومية معينـة : « تيتليف » يمجد العصر الجمهورى منخلال تاريخه المكونمن اربعين مجلدا و « تاسيت » يؤله قيصر وياتى « بلوتارك » ويقدم لنا فى « عظماء الرجال » أسطورة القيادة السياسية .

(ثانيـا) التاريخ لا يمكـن أن يكتب دون حب أو كراهية : قاعدة عامة قدمتا بها هذه الدراسة تعلمناها من « مومسن » ومن المدرسة الالمانيـة التاريخية . ما معنى ذلك ؟ ان التاريخ لم يعد مجـرد سرد للوقائع واذا كان ليس من حق المؤلف أن يشوه الحقائق أو يساند الادعاءات والكذب الا ان من حق المؤلف أيضا أن يخضـع فى تقديم الوقائع ومتابعة الاحداث لتلك الفلسفة العامة التى ينبع منها تصوره والتى يمكن ان توصف بانها المبدأ المطلق فى التفسير بحيث يجب ان نسـلم بان هذه الفلسفة تصير بدورها الاطار الفكرى الحقيقى الذى يربط الحقائق والذى قد يفرض على المؤرخ عملية الاختيار ذاتها أو على الأقل وزن الواقعة فى الاطار العام للحـركة والتعامل . وما هو جوهر عملية التاريخ ان لم يكن رفض أو قبـول لواقعـة والنظرة الى واقعة على انها قمة الحـركة أو على العكس حدث جانبى لاوزن له ؟ وهكذا يصير التاريخ منطلق غير مباشر لتضخيم الاحاسيس والمشاعر ليس فقط من جانب المؤلف بل ومن جانب المستقبل الذى لابد وان يخضع فى تراكمات لا شعورية لنتائج تلك العملية . وتتجلى خطورة ذلك عنـدما نتذكر ان التـاريخ لا يتجـه أساسا الا الى الشباب حيث تصير عملية التشكيل العاطفية للاطار العام للقيم اكثر سهولة واكثر فعالية .

من منطلق هذه المنهاجية انطلقت الكتابات التاريخية اليهودية خلال القرن التاسـع عشر وقد غلفت نفسـها بالعلمية الوضعية لتحقيق أهـداف متعددة تدور جميعهـا حول المساندة للتكامل القومى وللايمان بالذات القومية . وقد تجلى ذلك فى النواحى التالية :

(١) خلق نوع من التقارب ان لم يكن الوحـدة فى

الدعوة الفاطمية المشهورة كانت قد خضعت لدراسات عديدة فى جامعة أكسفورد

التطورات التاريخية المرتبطة بالماضى القريب والبعيد والخلصة بالوجود اليهودى بحيث تترسب فى المفاهيم العامة فكرة الاستمرارية وبحيث يبدو التاريخ اليهودى فاذا بنا ازاء سلسلة متعاقبة من الوقائع تربطها جميعها رابطة فكرية واحدة أو اطار فلسفى واحد .

(ب) وهى تتابع فى هذا مفهوما معينا أساسه تدعيم نوع من أنواع العناق الحضارى من خلال عملية صهر لابعاد التعامل البشرى بحيث تقدم للمستقبل اطارا واحدا مشتركا يدور حول مفهوم عام للوجود الانسانى : أن المجتمع اليهودى لم يكن بمعزل عن الانسانية والتراث اليهودى لم ينفصل عن العالم الذى يحيط به لأنه جزء تضافر مع الكل لخلق التقدم الذى هو علامة النبوغ البشرى .

(ج) على أن عملية التاريخ اليهودى فى نفس الوقت الذى تربط فيه التقاليد اليهودية بالتاريخ الانسانى تسعى ثابتة لتقديم التراث اليهودى على أنه تراث متميز مستقل . صهر للمراحل ، تدعيم للعلاقات الارتباطية ولكن فى نفس الوقت اصرار على الاستقلال والتميز .

(د) وهى تصل الى القمة عندما تعكس فى المتابعة التاريخية طبيعة واستراتيجية وفن التعامل النفسى . فخلال المرحلة السابقة على انشاء اسرائيل حيث كانت الوظيفة الدعائية هى ترسيب علاقة الترابط بين المجتمع اليهودى والمجتمع الاسلامى اذا بالتاريخ اليهودى للمنطقة العربية هو وحده الاصل حيث الوحدة فى المفاهيم تغلف عملية متابعة الاحداث والتشابه الحضارى هو الحقيقة الثابتة . من يقرأ كتاب ((تورى)) الاصول اليهودية للاسلام يخيل اليه أن القرآن ذاته ان هو الا تعبير عربى عن التعاليم اليهودية وصياغة لمفاهيم وتصورات الديانة اليهودية بلغة المجتمع الاسلامى . ولكن عقب ذلك وعندما أضحت السياسة الاسرائيلية تنطلق من مبدأ الالتحام ومساندة الحضارة الغربية اذا بالعالم العربى قد أضحى نوعا من الهرطقة واذا بالترابط والاستمرارية لا بين المجتمع اليهودى والمجتمع العربى وانما بين ذلك المجتمع والمجتمعات الكاثوليكية . تبرئة اليهود من دم المسيح سبقتها حركة تاريخ ضخمة لتلك الفترة . ((فيجلين)) يجعل الفكر اليهودى مصدرا لجميع أنواع النبوغ الفلسفى الأوربى ابتداء من أفلاطون . ((فيربو)) وهو يؤرخ تاريخ الفكر السياسى فى سبعة مجلدات يخصص جزءا مستقلا للفكر اليهودى ولا يرى الفكر الاسلامى جديرا بأن يتوقف ازاءه ولو فى صفحة واحدة . والسؤال الذى يفرض نفسه علينا : ماذا فعل الفكر العربى ازاء هذه الحركة الثقافية والدعائية فى آن واحد والتى غلفت اليهودية السياسية منذ منتصف القرن الماضى والتى مضى عليها أكثر من قرن وربع وهى تنفس سمومها فى العقل الأوربى وقد أحاطت مفاهيمها بغطاء كثيف من وضعية المنهاجية التاريخية ؟ أن صيحة ((بوبر)) لا تعكس فقط القلق الذى يعانيه الفكر الأوربى المحايد وانما تعبر أيضا عن حقيقة التخلف الذى قادنا اليه عدم الاهتمام بالتراث الاسلامى .

(ثالثا) التاريخ أيضا من حيث حقيقته وكما علمتنا المدرسة الحديثة فى التحليل هو انعكاس لمشكلة الحاضر بلغة الماضى . ولذلك وكما سبق وكررنا ، التاريخ يكتب وسوف يكتب من جديد ودون انقطاع . ان التاريخ هو السياسة الماضية بلغة الحاضر وهو مشكلة الحاضر بمنطق الماضى . وهكذا الالتقاء بين الماضى والحاضر تصير اداته المنهاجية التاريخية ويصير بهذا الشكل منطلق خطير من منطلقات الدعوة والدعاية فى آن واحد : الدعوة عندما تتجه الى الذات القومية لتأكيد الايمان وتعميق الارتباط وبسط أبعاد الحركة المقبلة . والدعاية عندما تنطلق عملية التاريخ فى مواجهة خصم أو لحساب شخص معين . هذه المفاهيم ليست جديدة فى التراث الانسانى ولكنها أضحت متقبلة وثابتة فى التقاليد المعاصرة . يعلن خير من أرخ لفلسفة عصر النور العالم الالمانى ((فيدريك مانيك)) بأن الاصول المباشرة لهذه الطفرة فى الوظيفة الدعائية للتحليل التاريخى بهذا المعنى انما تعود الى القرن التاسع عشر . قد تبدو بعض المبالغات فى هذا التصور . ألم نذكر بأن ((تاسيت)) قام بنوع من الدعاية لقيصر ؟ وكيف ننسى ابن خلدون فى كتابه الأشهر عن تاريخ البربر وبصفة خاصة فى مقدمته وهو يشوه فى تاريخ العرب أو على الاقل من الطابع القومى للبداوة ؟ رغم ذلك فالأمر الذى لاشك فيه ان الفلسفة القومية والمنطق السياسى القومى كان لابد وأن ينتهى بالتفاعل مع المنهاجية التاريخية لتاصيل جديد لوظيفة التحليل التاريخى . هذه هى الحقيقة هى وحدها التى تسمح بفهم السياسة الاسرائيلية المعاصرة .

(رابعا) وهذا يقودنا الى محاولة تلخيص موضع التراث التاريخى من الحركة الصهيونية فى أبعاده الايجابية والسلبية ، فى دلالاته المرتبطة بالتراث اليهودى والتراث الاسلامى على حد سواء :

(أ) الاستناد الى أسطورة تاريخية فى الادعاء بالحق فى الأرض : محور الدعوة الصهيونية .

(ب) جعل الخبرة التاريخية بمعنى العذاب الذى تحمله المجتمع اليهودى والقدرة على الثبات والتماسك رغم جميع المآسى أصل معنوى للحق فى القيادة : الوظيفة الحضارية .

(ج) بناء منطق ثقافى يسمح بتدعيم التكامل الذاتى والوعى بالضمير التاريخى : منطق الدعوة بما تعنيه من انتماء وولاء .

ولكن بصفة خاصة فى جامعة الجزائر والتى كانت حصيلتها مجموعة من الأبحاث عن الدعاية الفاطمية دون الحديث عن ترجمة الكثير من الوثائق المتعلقة بأساليب الدعوة الفاطمية . والوثائق تحدثنا أيضا أن « سيلفر » بدوره تعامل مع أحد كبار المستشرقين ذوى الشهرة الدولية فى ذلك الوقت والذى استطاع أن يوصل الكثير من معالم الحركة السياسية الاسلامية ونقصد بذلك المستشرق اليهودى المعروف روزنتال . وهكذا وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات استطاعت الدعوة الصهيونية أن تجد من خلال التراث الاسلامى منطلقا تخاطب به عالم القرن العشرين وعلى وجه التحديد أن تخلق من مفاهيمه تلك الأساليب للحركة السياسية التى استطاعت أن تتحكم فى المجتمع اليهودى الأمريكى خلال الأعوام اللاحقة مباشرة على الحرب العالمية الثانية وأن تهيأ للدعوة الصهيونية ذلك النجاح الذى لم يكن يتوقعه اكثر المحللين تفاؤلا (١) .

(د) بناء منطق دعائى يسمح من جانب بخلق المساندة من خلال تدعيم وحدة الاصول الحضارية والدين العام على العالم الكاثوليكى وارتباط المصير مع النموذج الغربى ، ومن جانب آخر بتحطيم الخصم العربى سواء بتشويه طابعه العربى او باعادة كتابة التاريخ العربى من هذا المنطلق : التسميم السياسى .

(هـ) بناء منطق الحركة وبصفة خاصة فى التعامل مع العالم العربى : العودة الى النماذج التاريخية والتساؤل بصفة خاصة عن اسباب فشل الحركة الصليبية وكيف يمكن تجنب ذلك الفشل بالنسبة للدولة العبرية يمثل احد المحاور الحقيقية التى من منطلقها نستطيع ان نفهم حقيقة المواقف الاسرائيلية حيث تتفق جميع الاحزاب على تصور واحد وان اختلفت فى بعض جزئياته .

انظر تفصيل ما اجملناه فى حامد ربيع ، الحرب النفسية ، م.س.ذ. ، ص ٤٧ وما بعدها ؛ من يحكم فى تل ابيب ؟ ١٩٧٥ ، ص وما بعدها ؛ النموذج الاسرائيلى للممارسة السياسية ، ١٩٧٥ ، ص ٨٣ وما بعدها ؛ اطار الحركة السياسية فى المجتمع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٥ ومابعدها .

حول بعض ما اثرناه فى الملاحظات السابقة ودون تعميق وتفصيل لا تسمح به هذه الصفحات وهو من جانب آخر لايزال فى حاجة الى المحلل القادر على ان يتناوله بالاحاطة الكافية وبصفة خاصة من منطلق المصالح والتقاليد العربية انظر :

DUBNOW, Nationalism and history, 1970, P. 67; MEYER The origins of the modern Jew, 1967, P. 85; ABBOTT, Israel in Europe, 1972, P. 504; GRANT, The Jews in the Roman World, 1973, P. 282; COHEN, Israel and the Arab World, 1970, P. XI; KAPLAN, Judaism as a civilisation, 1957, P. 308; TORREY, The Jewish foundation of Islam 1967, P. 34; ROSENTHAL, Judaism and Islam, 1961, P. 19; GEIGER Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen, 1833, P. 37; DUBNOW, History of the Jews, vol. V, 1973, P. 74; KAPLAN, The greater Judaism in the making, 1960, P. 357.

(١) سوف نتناول فى عرضنا كلا الناحيتين الرابعة والخامسة كنتائج لطبيعة علاقة السلطة بالوطن . انظر ايضا :

ROSENTHAL, The Muslim concept of freedom, 1960, P. 98.

٢٨ عصرية الفكر السياسى الإسلامى (المبادئ) :

وصف الفكر السياسى الاسلامى بالعصرية قد يفهم بانه نوع من المبالغة والتعصب . كيف يوصف ذلك التراث بالعصرية وقد ترسبت فى المفاهيم المتداولة ومنذ اكثر من نصف قرن فكرة سائدة تدور حول أن هذا الفكر ليس الا تعبير عن التخلف ؟ وأنه أحد أسباب التقهقر الذى تعيشه المنطقة العربية ؟ وأمامنا علماء تحليل الفكر السياسى يتركون جانبا كل ما له صلة بذلك التراث بأصرار ثابت على انه لا يصلح لأن يكون فصلا فى تاريخ المكتسبات الانسانية ؟

جميعها مفاهيم خاطئة وقد آن لنا أن نعيد النظر فى مقدماتها . وليس ادل على ضرورة ذلك من اجراء مقارنة ولو موجزة بحقيقة المفاهيم الأساسية التى تسيطر على اتجاهات الفكر المعاصر واكتشاف من خلال ذلك حقيقة القرابة والتوالد ان لم يكن الارتباط والتشابه بين تلك المفاهيم وتقاليد الفكر السياسى الاسلامى .

أوجه الشبه بهذا المعنى عديدة لا حصر لها رغم ذلك فسوف نقف ازاء خمس اكثرها وضوحا وأكثرها حسما فى حقيقة هذا التشابه .

(أ) موضع العدالة من نظام القيم السياسية فى منطق بناء القيمة العليا للمبادىء السياسية .

(ب) العنصرية وتأكيد التميز من منطلق ارادى فى بناء التصور العام للوجود السياسى .

(جـ) الاطار الفكرى لتنظيم العلاقة بين المواطن والحاكم أى بين الفرد والسلطة وموضع الارادة الفردية من ذلك التنظيم كعنصر من عناصر التحكم فى خصائص الوضع القانونى الذى ينتمى اليه كلا الحاكم والمحكوم (١) .

---

(١) حول نظرية القيم نحيل القارىء على مؤلفنا الذى اشرنا اليه فى اكثر من مناسبة حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٩٧ ومابعدها . ونلفت نظر القارىء الى ان هذه المذكرات لم تكتمل بعد لتعرض فى صورة نهائية نظريتنا فى بناء اطار التصور الفكرى لظاهرة القيم السياسية ولمفهومنا للمثالية السياسية . والى ان يقدر لنا ان نحقق هذا الهدف نحيل القارىء الى بعض المصادر القريبة من المناقشات التى اثرناها فى خلال تعرضنا للتصاعد الحركى لتغيرات القيم فى دلالتها السياسية : MARCHELLO, Dirtto e valore, 1953, p. 38; GUIDDI, La legge ingiusta, 1948, p. 148; CASTELLI, La crisi dei valori, 1945, p. 95; MOR, ZWIERNIAK, Giustizia sovietica, 1945, p. 35; DE LACHARRIERE, Etudes sur la théorie démocratique, 1963, p. 184; MOHANNA, Le rôle du juge dans le droit anglais et dans l'Islam comparé, 1930, p. 393; ROUBIER, Théorie générale du droit 1951, p. 211; RUYER, Philosophie de la valeur, 1952, p. 105; JANKELEVITCH, Traité des valeurs, 1949, p. 367; De CALAN, Renaissance des libertés 1963, p. 264; OPPENHEIM, Dimensions of freedom, an analysis, 1961, p. 139; NEUMANN, The democratic and the authoritarian State, 1957, p. 160; BLACKHAM, Political discipline in a free society, 1961, p. 54; LAMBERT, Le gouvernment des juges, 1921, p. 160; GINSBERG, On justice in society, 1965. p 86; DAHL, A preface to democratic theory, 1956, p. 124; HACKER, Political theory, 1961. p. 147; ANSART, Les idéologies politiques, 1974, p. 126; DE JOUVENEL, Du pouvoir 1972, p. 448; QUINTO, Political philosophy, 1967, p. 189; KELSEN, What is justice?, 1960, p. 288.

(د) التنسيق بين الدين والدولة وتخطى الصدام بين سلطتين يجب التسليم بأن كلا منهما يمثل انتماءا لابد وأن يفرض نوعا من التعامل الذى بدوره لا بد وأن يقود الى فرض نوع من أنواع التنظيم لنطاق كل منهما بما يحقق استقلالا حركيا مع الترابط فى المفاهيم العليا المتعلقة بالتبعية الروحية .

(هـ) هل نستطيع تصورا فى عالم يقوم على انسانية ووحدة المصير البشرى وسيادة القيم الأخلاقية أن تظل قواعد التعامل الخارجى تنطلق من مفاهيم مختلفة وتنبع من قيم متميزة عن ذلك المتعلق بالحركة السياسية الداخلية ؟ أو بعبارة أخرى هل تقييم السلوك يجب أن يخضع لنظامين مختلفين من القيم ، نظام يتجه للتعامل القومى وآخر لا يعنيه سوى التعامل الخارجى ؟

متابعة هذه المسالك الخمسة وتحديد طبيعة الاجابة التى تقدمها الخبرة المعاصرة ومقارنة كل ذلك بالتراث الاسلامى سوف يسمح لنا بصياغة الاجابة على ذلك التساؤل : أين التراث الإسلامى من لغة القرن العشرين ؟

٢٩ العدالة ونظام القيم السياسية فى التقاليد الإسلامية :

أول هذه المفاهيم يدور حول موضع العدالة فى نظام القيم السياسية .

سبق أن رأينا أن مشكلة القيم فى نطاق التحليل السياسى (١) ليست خاصة فقط بعملية تحديد تلك القيم أى بعزل ما يمكن أن يسمى بالمبادىء السياسية بمعنى الأهداف التى يجب أن تسعى الدولة الى تحقيقها ولو بالاكراه وبحيث تكون محور سياستها التشريعية حيث انها تمثل ما نستطيع أن نسميه بالمثالية الوضعية . الواقع أن المشاكل الفقهية المتعلقة بنظرية القيم لا تزال لم تكتسب بعد أطارا واضحا كليا وشاملا . رغم ذلك فحول مجموعة معينة من التصورات نستطيع القول بأن الفقه السياسى وبصفة خاصة الفقه القارى قد اقام حولها اطارا من المفاهيم الراسخة . نظرية القيم السياسية لم تكتب بعد . وهذا رغم أنه قد يبدو موضع مناقشة ، الا انه منطقى وطبيعى مع التطور العام الذى تعيشه الانسانية منذ الثورة الفرنسية . فنظرية القيم بصفة عامة اى كأحد اجزاء النظام الفلسفى لم تتكامل الا فى الفقه الألمانى خلال القرن الثامن عشر . واذا كانت الثورة الفرنسية فى صياغة مجردة لا تعبر عن مضمون حقيقى قد أثرت بطريق غير مباشر فجاءت تعلن أن أهدافها ثلاثة : الحرية والأخاء والمساواة ، فانها لم تستطع بهذا المعنى ان تخرج عن نطاق الفوغائية السياسية (٢) . النظم النيابية خلال القرن التاسع عشر خلقت اضطرابا أكثر خطورة عندما جعلت القيم السياسية تتذبذب بين الحرية

(١) قارن :
CREMOLO, La crisi dello Stato Moderno, 1954, P. 159.

(٢) انظر أيضا :
OPPENHEIM, Etica e filosofia politica, 1968, P. 29.

والمساواة دون أن تستطيع أن ترتفع الى مستوى التمييز بين القيم الجماعية والقيم الفردية . ودون الخوض فى التفاصيل فمما لا شــك فيه أن ماركس ومدرسته جاء ليعمق من جانب فى مفـاهيم القيـــم وليزيد من الخلط من جانب آخـر فى حقيقة ومتغيرات القيم السياسية . التعميق الذى لا شك فيه هو انه ولو بطريق غير واضح رسم لنا معالم التفرقة بين القيم الفردية والقيم الجماعية . ولكنه من جانب آخر عندما قبل النظم الديكتاتورية وبصفة خاصة ديكتاتورية الحزب الشـيوعى وعندما رفع من قيمة المساواة أكد حقيقة مزدوجة . من جانب أن القيم السياسية وقد عرفت بأنها مثاليات الوجود والحركة لا يمكن أن تكون الا مطلقة : لا تعـرف القيد الزمانى أو المكانى . وهو من جانب آخـر خلق كنتيجة لمبدأ المســاواة هوة سحيقة بين الديمقراطية كقيمة جماعية عليا والحرية كقنطرة تربط القيم الجماعية بالقيم الفردية (١) .

بغض النظر عن هذه المشاكل الفكرية المختلفة والتى لا تزال تثير العـــديد من التساؤلات وبغض النظر عما تفرضه هذه التساؤلات من اضطراب فكرى كنتيجة طبيعية لعدم وضوح الاطار المجرد للتعامل مع المفاهيم ، ودون الأخذ فى الاعتبار بذلك الاطار الذى طرحناه فى غير هذا الموضع ، فمما لا شك فيه ان وظيفـــة القيم هى أساسا مزدوجة : اطار يسمح بتفضيل قيمة على اخرى او مبدأ سياسى معين يطغى على آخر لحظة الصدام والتعارض ، ونظام يمكننا من تقييم الحاكم فى ممارسته للسلطة والتعامل مع المـوقف (٢) . مشـكلة القيم بهـذا المعنى فى نطاق التحليـل السياسى هى اساسا عملية اكتشـاف لمـا يسميه بعض فلاسفة السياسة فى الفقـه الغربى القيمة العليا اى تلك القيمة التى ترتفع فاذا بها تمثل الراس والمنبـع الذى تتسال من خلاله عملية تشكيل وتلوين وتنويع جميع القيم الأخرى . القيمة العليا تسمح ببناء النظام التصاعدى للقيم السياسية . ان السياسة هى اختيـــار وهى تصرف . والموقف اى المشكلة التى يتعين على القائد او الحاكم او من يتعـــامل مع السلطة أن يواجهها تفرض عليه نظاما متكاملا يسمح باتخاذ القــرار (٣) . وهنا لابد من التضحية عند الصدام والتعارض : هل نضحى بالحرية لحساب العدالة ؟ ام بالعدالة لحساب المساواة ؟ أم بجميعها لحساب مبدأ آخر ايا كانت طبيعته وأيا كانت خصـــائصه ؟

هنا علينا قبل ان نحدد موضع العدالة فى نطاق التراث الاسلامى ونستخلص من ذلك طبيعة نظام القيم السياسية فى التقاليد الاسلامية أن ندفع ببعض الملاحظات التى لا بد وان تسهل من فهم اطار معقد ومتشـــابك يمكن ان يوصف بأنه اصعب مشاكل الفلسفة السياسية :

(اولا) هذا التحليل ينطلق من محاولة فى فقهنا بخصوص الاجابة على نظـــام القيم السياسية ومن خلال استقراء الفكر والممارسة حيث ميزنا بين نماذج ثلاثة : نموذج أوربى يميز التراث الغربى حيث مجموعة من التراكمات تبدأ من الحضـــارة اليونانية وتتابع فى تطور ثابت الحلقات عبر التراث الرومانى وممارسة العصـــور الوسطى لتصل بنا فى صياغة شبه متكاملة بين لوك من جانب وستيوارت ميل من جانب آخر الى قلب القرن التاسع عشر . فى هذا النموذج الأول نجد الحرية تمثـل

---

(١) حامـد ربيـــع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٣٣٧ ومابعدها .

(٢) بريشت ، م.س.ذ. ، ص ١٢٤ .

(٣) حامـد ربيـــع ، اطار ، م.س.ذ. ، ص ٤٤ .

المحور الذى تنبع منه جميع جزئيات نظام القيم السياسية (١) . النموذج المناقض لهذا الأول والذى بدوره يستمد تقاليده من التراث الأوربى يتذبذب بين مفاهيم الكاثوليكية الأولى عندما قدر لها أن تستتر فى الخفاء ومبادىء حركة التجديد السابقة مباشرة على الثورة الفرنسية لتتكامل بدورها بين احلام روسو الفرنسى وصياغة ماركس الألمانى . فى هذا النموذج الثانى نجد مبدأ المساواة يرتفع الى القمة فاذا به عصب المثاليات السياسية . المبدأ الأصيل فى النموذج الثالث والذى تقدم له التقاليد الاسلامية خير تطبيق يعكس التكامل فى المنطقية السلوكية والنظامية فى آن واحد يصير مبدأ العدالة حيث تصطبغ به وتتلون جميع المثاليات السياسية وحيث تصير عملية بناء النظام السياسى الاسلامى نقلا لذلك المفهوم من منطلق المثالية المجردة الى بناء متدرج لنظام للتعامل المدنى والدينى فى آن واحد .

(ثانيا) كذلك علينا ان نلاحظ ان مشكلة الصراع بين القيم بالمعنى السابق ذكره وتفضيل نظام على آخر لابد وان نتعامل معها بنسبية معينة . لا يجوز أن نتصور أن هذا الصراع مطلق او جامد :

(أ) فهو اولا صراع فقط فى نطاق القيم الفردية حيث القيم الجماعية تعلو ولا تقبل أى موضع لمناقشة حول تفضيل او تأخير (٢) . واذا كانت هذه المفاهيم ليست واضحة فى التراث الغربى فمرد ذلك الى ان نظرية القيم لم تتكامل فى ذلك التراث الا مع عصر النهضة حيث يسوده مبدا الدولة الحارس اى الدولة التى لا تؤدى اية وظيفة ايجابية .

(ب) كذلك علينا ان نتذكر ان تفضيل قيمة على اخرى او تضخيم مبدا سياسى على آخر لا يعنى الغاء تلك القيمة أو ذلك المبدأ ولكن الدلالة الوحيدة هى ان ذلك المبدأ الآخر يتشكل بالقيمة صاحبة الأولوية فحيث نفضل مبدأ العدالة على سبيل المثال تصير الحرية وقد تشكلت بمفهوم العدالة وحيث نجعل القيمة العليا المساواة فان هذه الحرية يتم فهمها من مقدمات وجوهر مبدا المساواة . انها بعبارة اخرى عملية تشكيل للمفاهيم اكثر منها الغاء للمبادىء .

(جـ) كذلك علينا أن نتذكر أن جميع هذه المحاولات هى تنظيرية ، تجريدية ، مثالية . الموقف والواقع يفرض المرونة وككل اطار مجرد لا بد عند تطبيقه وتعامل رجل الحركة مع حقائق الحياة ان يسلح التصورات الفكرية بكثير من مرونة التعامل (٣) .

(ثالثا) اضف الى ذلك ان نظام القيم لا بد وان ينبع ويتحدد بوظيفة الدولة الحضارية : مفهوم آخر لا يزال غير واضح وبصفة خاصة عندما نستقبل ذلك المفهوم فى نطاق التحليل السياسى (٤) . فالدولة القومية والتى من منطلقها تمت عملية بناء الاطار الفكرى لنظرية الدولة فى التقاليد المعاصرة لم تعرف مفهوم الوظيفة الحضارية الا من منطلق التعامل الدعائى الخارجى . واذا كانت النظرية الشيوعية الدولة قد حاولت ان تجيب على هذه الاستفهامات الا أن الجهود الفكرية بهذا الخصوص ظلت جزئية لم يقدر لها الاكتمال والايناع . الوظيفة الحضارية فى تقاليد

---

(١) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٨٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٦ ومابعدها .

(٣) قارن تعبيرا عن نفس المفهوم من منطلق آخر :
FROM, The Sane Society, 1955, P. 227

(٤) حامد ربيع ، م.س.ذ. ، ص ٣١٦ .

الدولة الاسلامية تنبع من مفهوم الجهاد ونشر الدعوة ، ومن الطبيعى فى ظل هـذا التصور أن يكون تشكيل نظام القيم الفردية وقد خضع لهذه الخصائص فاضحى رداء يعبر عن طبيعة هذه الوظيفة بحيث التماسك بين الوظيفة الحضارية ونظام القيم الفردية ، وجودا وعدما ، يعكس قوة وثبات النظام السياسى (١) .

(رابعا) كذلك قبل ان نحدد موضع العدالة فى القيم الاسلامية علينا ان نسرع فنزيل لبسا لا يزال سائدا فى الفقه العربى المعاصر عندما يتحدث عن مفهوم العدالة. لقد دوج القوم على فهم العدالة كمبدأ سياسى ايضا فى التقاليد الاسلامية من منطلق التصور الأوربى والغربى . وهنا نلحظ مرة ثانية الآثار الوخيمة التى ترتبت عـلى تلك السـطحيات التى ميزت فقهنا السياسى . العدالة فى التراث الغربى هى كلمـة تستمد وجودها من كلمة القـانون (٢) . وكلمة القـانون أصلها اللاتينى واليونانى مرادف لكلمة القيد أى اللجام الذى يحكم مسيرة الحقيقة الحية . ومن ثم فان كلمة العدالة تعنى ما هو مطابق للقانون : مفهوم شكلى اساسـه ان التشريع اى الارادة الشعبية او الارادة الحاكمة وقد تبلورت فى شكل نصوص معلنة هى علامة الحـق وما هو عدل . هذا المفهوم الشكلى تطور خلال القرن التاسع عشر لتدخله عنـاصر جديدة أساسها أن العدالة قد تكون شكلية وقد تكون موضوعية ، قـد تكون مطلقة وقد تكون ذاتية . لو عدنا الى التقاليد الاسلامية لوجدنا كلمة العدالة تعنى حقيقة أخرى . ان مرد الكلمة ليس ما هو منصوصٌ عليه فى تشريعات مدنية صـادرة من ارادة حاكمة ، فهذا لم تعرفه التقاليد الاسلامية ، ولكن مصدر جوهرها الفكرى هو مفهوم الاعتدال (٣) . العدل يعنى عدم المبالغة والتطرف ، يعنى اعادة الشيء المعوج الى وضعه الطبيعى اى المستقيم . بل وقد يصل ببعض المتطرفين وصف العـدالة بأنها تعبير عن الجمال أى التناسق . وهكذا نجد ان مفهوم العدالة الاسلامية اكثر اقترابا من مفهوم العدالة فى التراث الغربى عقب التطورات المتلاحقـة التى ادخلت فى المفهوم الدلالة الموضوعية والذاتية ولم تجعله يقتصر على عناصر التطابق الشكلى.

درجنا على أن نميز فى العدالة بين الحقيقة الاجرائية والحقيقة القيمية : بالمعنى الأول هى مرفق يسعى لتحقيق الفاعلية فى كل ما له صلة بالفصل فى الخصومات ، وبالمعنى الثانى هى مثالية تتجاوز مجرد الاداة التى تمثل السلطة والتى يسـتطيع المواطنون اذا اختلفوا ان يلجئوا اليها لاعطاء كل ذى حق حقه (٤) . انها مثاليـة تعنى الثقة اولا بمعنى الشعور بالاستقرار والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات ثم الطمأنينة ثانيا بمعنى احترام الحقوق المكتسبة ثم السلام الاجتماعى ثالثـا بمعنى التخفيف من حدة التوتر أن لم يكن القضاء عليه ذلك الذى يفرضه التفاوت الطبيعى فى القـدرات والامكانيات (٥) . هذا التمييز فى حقيقة الأمر انما ينبع من المفهـوم الاسلامى للعدالة . ويكفى للدلالة على ذلك ، وقد سبق أن راينا ذلك تفصيلا ، الآية الواردة فى سورة النساء والتى تعلن : « أن الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » . النص القرآنى يتضمن كلا عنصرى

---

(١) انظر من منطلق آخر :

LEWIS Islam, vol. 1974, P. 209.

(٢) iuss = iubeo

(٣) انظر تفسير المعتزلة فى عبد الرحمن بدوى ، مذاهب اسلامية ، جزء أول ، م.س.ذ. ، ص ٦٠.

(٤) حامد ربيع ، م.س.ذ. ، ص ١٨٨ .

(٥) نفس المرجع ، ص ١٩٤ .

مفهوم العدالة : الوظيفة او المثالية التى هى اعطاء كل ذى حق حقه والنظام الذى يعنى خلق المرفق القائم على حماية ذلك المبدأ .

، لو عدنا الى مبدأ العدالة فى التقاليد الاسلامية لوجدناه يتميز بخصائص معينة :

١ ــ مفهوم العدالة يرتبط بظاهرة السلطة وبهذا المعنى هو اكثر اتساعا منه فى التقاليد الغربية حيث انه ليس فقط قاصرا على ولاية القضاء بل هو عنصر من عناصر استخدام السلطة ايا كان نوعها وايا كان مصدرها . السلطة يجب دائما ان تكون عادلة وبهذا المعنى فان شرعية الممارسة السياسية تختلط بمفهوم العدالة . وهنا تبرز بوضوح الفوارق الجوهرية بين العدالة فى المفهوم الأفلاطونى والعدالة الاسلامية : ان العدالة كما نستطيع ان نستشف خصائصها من الجمهورية هى تمكين المواهب الفردية من الايناع ولكنها فى التقاليد الاسلامية هى تمكين للمثالية التى أقامها القرآن من التحقق .

٢ ــ العدالة بمعنى الحياد وعدم التحيز وحسن التقييم هى شرط من شروط الولاية أو الامامة . سبق أن رأينا كلمات الماوردى صريحة وواضحة (١) . ونلاحظ هنا ان حسن التقييم اى الاعتدال أو الاتزان هو بدوره مفهوم قاصر على مقومات العدالة فى التراث الاسلامى .

٣ ــ كذلك فان الفكر السياسى الاسلامى عندما يريد ان يتحدث عن النظام السياسى المثالى يصفه ويعبر عنه بكلمة السياسة العادلة . وقد سبق ورأينا ذلك وعلينا ان نفهم من ذلك التعريف كيف ان العدالة تعنى حقيقة مزدوجة : كرامة الفرد الحقيقية من جانب ورفض الحاكم المستبد او المنفرد برايه من جانب آخر . كلاهما تطبيق للعسف اى حيث لا تتحقق العدالة .

٤ ــ والخلاصة ان الحضارة الاسلامية نظرت الى العدالة لا فقط كحقيقة مكروكوزمية تميز النظام بل كحقيقة ميكروكوزمية تفرض وجودها على السلوك الفردى ، سلوك الحاكم وكذلك سلوك المحكوم . وهى بهذا الخصوص لا تقتصر على ان تؤصل هذا الالتزام فى علاقة الدولة الاسلامية رغم انها عقيدية بغير المسلم بل وبالعدو حتى ولو كان غير مسلم بل والزمت المواطن أن يحترم هذا المبدا أيضا فى علاقته بغير المسلم (٢) .

أين هذا التصور الاسلامى من حقائق العصر الذى نعيشه ؟ لو عدنا الى لغة الربع الأخير من القرن العشرين للاحظنا ظاهرتين كل منهما تكمل الاخرى : افلاس مبدأ الحرية وطغيان مبدأ العدالة . لم تعد الحرية محور القيم السياسية بل انتقلت او فى طريقها الى المرتبة التابعة حتى فى المجتمعات الغربية . افلاس النظم التقليدية الاوربية خير تعبير عن ذلك . كذلك فان الفلسفة الشيوعيّة باطلاقاتها المعروفة حول المساواة أثبتت انها خيالية تجافى الواقع وانها لغة رومانسية لاتستطيع ان تشكل مفاهيمها السياسية بلغة القرن العشرين . ان الواقع الاقتصادى لم يعد يستطيع ان يتصور المساواة السياسية بطبيعتها مفهوم مجرد الا من خلال مبدا العدالة . المبدا السياسى الذى يربط اليوم النظم اليسارية بالنظم اليمينية كمثالية

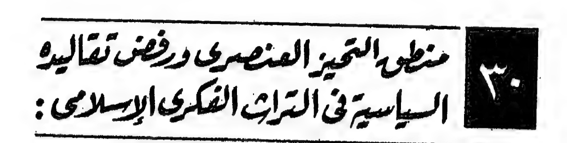
---

(١) انظر سابقا ص ١٤٤ وما بعدها ؛ وقارن فيما بعد ص ٢٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر تفاصيل اخرى فى :
KELSEN, What is Justice ? , 1960, P. 288.

تخلق قنطرة بين التصورات المتعارضة بل والمتناقضة والتى تدعم من حقيقة العالمية والانسانية التى تسيطر على التطورات المعاصرة هو مبدأ العدالة (١) . العدالة فى اوسع معانيها وفى انقى صورها وفى مختلف جزئياتها . لم تعد العدالة حقيقة واحدة بل اضحت متعددة : عدالة سياسية بمعنى المساواة ، اجتماعية حيث تفرض الغاء التفرقة بين الطبقات ، اقتصادية حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادى التزام يجب أن تنحنى ازاءه سلطة الدولة الى جانب النظامية أمام سلطة القضاء . العدالة تعنى تمكين المواطن من حماية آدميته حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادى محور التعامل السياسى وتمكين الجماعات ايضا الأقليات من احترام وجودها الذاتى بالتعبير عن مصالحها الطائفية بما يفرضه ذلك من ممارسات خاصة بمسالكه المتعددة . العدالة الاجتماعية عقب العدالة السياسية وكمنطلق للعدالة الاقتصادية : صور متعددة تتفاعل فى لغة جديدة لتقدم تصورا سياسيا لا نزال نعيش أول مراحله (٢) .

الم تكن الحضارة الاسلامية بهذا المعنى وعلى مبعدة اكثر من عشرة قرون اكثر قدرة على فهم حقيقة التطور السياسى من حضارة عصر النهضة التى القت بقيم العدالة جانبا كقيم عليا تسيطر على النظام الكامل للقيم السياسية ؟



المبدأ الثانى الذى يميز التراث الاسلامى ويجعل من لغته لغة معاصرة يدور حول منطق الوجود السياسى المرتبط بالفرد كمحور للتعامل على مستوى الحركة الجماعية الكلية . منطق العنصرية هو الذى ساد جميع التقاليد السياسية حتى الثورة الفرنسية . بل ان القرن التاسع عشر ، ورغم أن هذه الصفحة قد غلفته بغطاء كثيف من التجهيل ، جعل فى التراث الاوربى مبدأ العنصرية هو المحور الحقيقى الذى قام عليه البناء الكلى للتصور السياسى (٣) . ورغم أن هذا المنطق العنصرى يختلف فى درجاته ومستوياته الا انه فى أوسع معانيه يعنى التميز . فى دلالته السياسية التميز أو التصور العنصرى وكما عودتنا تقاليد الممارسة الأوربية ينبع من مبدأ مطلق واحد وان اختلف من حيث تطبيقاته : الاصل العنصرى يحدد مستويات معينة سواء الدلالة التراث السياسى أو لحقوق الممارسة عندما يرتبط أى منهما بذلك الأصل . هذا المعنى العام قد يأخذ مستويات مختلفة : أقلها عدم الاهتمام بكل ما تقدمه الحضارات الأخرى اى النظرة الى الخبرات غير الذاتية بفلسفة محورها السلبية وعدم الاكتراث . انها لا تقدم جديدا . المستوى الثانى ويعنى حق المواطن الذى ينتمى الى عنصر معين فى حقوق سياسية لا يملكها من لا ينتمى الى ذلك

---

(١) انظر ايضا :

WORMSER — MIGOT, Le Système Concentrationnaire nazi : 1933 — 1945, 1968, P. 567.

(٢) انظر رغم ذلك حسن صعب ، علم السياسة ، ١٩٦٦ ، ص ١٢٣ ومابعدها .

(٣) حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٢٣ .

الأصل العنصرى (١) . التراث الرومانى قدم نموذجا صارخا بصدد حقوق معينة ، لو استخدمها من كان ينتمى الى طبقة النبلاء لوصف هذا بأنه تعبير عن الهيبة الفردية : dignitas .ولو استخدمها اولئك الذين يمكن ان نعبر عنهم اليوم بكلمة النبلاء الجدد او . novum ordo فقد كان يطلق عليها كلمة الحرية libertas . ولكن لو استخدمها اولئك الذين ينتمون الى الشعب او من اسمتهم التقاليد الرومانية plebeiens وهم يمثلون أصلا عنصريا يختلف عن الفئة الأخرى التى تعود المؤرخون أن يطلقوا عليها كلمة : patriciens : (٢) فان التقاليد لا تسمح باستخدام أى عبارة للتعبير سوى Licentia ثم يأتى عقب ذلك مستوى آخر اكثر وضوحا فى استفزازيته وذلك عندما يصير المنطلق العنصرى اساسا لتبرير حق جماعة معينة فى قيادة الجماعات الأخرى . باسم هذا الحق انطلقت جميع الحركات الاستعمارية فى القرن التاسع عشر . واستنادا الى هذا التصور قامت وتشكلت الدولة النازية فى المجتمع الألمانى . بل ومن خلال تقابل هذه المفاهيم وهذا التراث الأوربى والغربى نستطيع أننفهم طبيعة التعامل بين المجتمع العبرى والمجتمعات العربية فى الدولة الاسرائيلية (٢) .

مفهوم العنصرية بهذا المعنى يعنى :-

(أولا) التمييز .

(ثانيا) جعل محور التمييز ليس العمل الارادى الذى يستطيعه اى مواطن اى ليس مرده أكتساب صفات الفرد قادر على أن يحققها بجهوده الذاتية وانما محور التميز هو أصل المواطن ومصدره العنصرى الذى يخرج بعبارة اخرى عن حدود ارادته الذاتية .

(ثالثا) ومن ثم يقود هذا الاصل العنصرى اى الدم لعملية ترتيب تصاعدى فى التقييم السياسى بما يعنيه ذلك من تنويع فى اتساع الحقوق وفى دائرة الالتزامات .

تأتى الحضارة الاسلامية فترفض هذا المنطق . محور التمدن الاسلامى هو أن لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى (٤) . الولاء الدينى بأوسع معانيه هو عمل ارادى ينبع من قدرة الفرد وصلاحيته على الاستيعاب والتفاعل مع التعاليم السماوية وعلى نقل هذه التعاليم الى أساليب للممارسة وعلى جعل الممارسةمنتظمة متجانسة مع العقيدة والاقتناع : الولاء الدينى بدرجاته هو وحده محور التميز لا فقط فى العلاقة بين الفرد وربه ولكن أيضا أن كان لذلك موضع فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم . هذه المفاهيم ظلت سائدة بشكل او بآخر فى جميع مراحل التطور السياسى للنموذج موضع التحليل . وحتى عندما أقيم نظام سياسى تلقف بعض مفاهيمه من التراث الفارسى ، وعندما خلفه نظام آخر استند الى قوة غير عربية ، لم يتغير جوهر هذا التصور .عندما قتل ابو منصور ابا مسلم الخراسانى وكان هذا الأخير فى أوج عظمته للممارسة القيادية لم يحاسبه الخليفة العباسى على انهاستخدم حقوقا سياسية هى فقط من اختصاص بنى قريش ولكن لأنه حاول أن يتزوج من قريشية (٥) . رغم التسليم بأن هذين التطبيقين ، الدولة الأموية والنظام العباسى ،

---

(١) قارن الدراسة التقليدية :
ARENDT, The origins of tolitarianism, 1966, P. 158.

(٢) حامد ربيع ، الحرية ، م.س.ذ. ، ص ٥٢ .

(٣) قارن من بين الكثير من المصادر :
MONTEIL, Dossier Secret sur Israel, 1978.

(٤) عبد العزيز كامل ، الاسلام والتفرقة العنصرية ، ١٩٧٠ ، ص ٣٩ ومابعدها .

(٥) انظر تفاصيل الحوار بين الخليفة والخراسانى فى عبد الجبار ، م.س.ذ. ، ص ١٨٢ وما بعدها .

ابتعدا عن التقاليد الأولى للحضارة الاسلامية الا انه رغم ذلك فان مفهوم التعصب للعنصرية أو التفرقة العنصرية لم يكن لها موضع سياسى واقتصرت على أن تحمل دلالة اجتماعية من منطلق مبدأ التكافؤ بين الزوجين (١) .

أين المجتمع المعاصر من هذه المفاهيم ؟

الحضارة التى نعيشها هى حضارة تقوم على الغاء التميز السياسى بجميع معانيه وابعاده لا فقط من حيث الأصل والعنصر بل كذلك من حيث الخصائص العضوية والانتماءات الفكرية والعقيدية والايديولوجية . اليست الحضارة الاسلامية بهذا المعنى اكثر الحضارات التاريخية ارتباطا وتعبيرا عن لغة ومنطق القرن العشرين ؟

٣١ الفرد والدولة : "بين التصور والممارسة فى التقاليد الاسلامية"

المحور الثالث الذى يقودنا الى مقارنة موضوعية بين جوهر التصور السياسى الاسلامى وتقاليد التعامل فى المجتمع المعاصر يدور حول حقيقة العلاقة بين الفرد والسلطة اى بين المواطن والحاكم . هذه العلاقة ابعادها عديدة : اولا مصدر الوصول الى السلطة اى موقف الفرد والمواطن من عملية اختيار الحاكم او صاحب السلطة . ثم ثانيا القواعد التى يجب أن يتبعها ويحترمها صاحب السلطةمن حيث الممارسة : اين ارادة الفرد فى وضع تلك القواعد وتنظيم نواميس الممارسة ؟ البعد الثالث وهو المتعلق بعملية الرقابة على الممارسة بمعنى ضبط وتحديد المسئولية ازاء صاحب السلطة (٢) . الأولى تصير وقد أضحت تدور حول الواقعة التى حددت ومنها استمدت الشرعية القانونية والتى تفسر كيف ان هناك فردا معينا يقف ومن حقه ذلك فى أعلى مراتب السلم السياسى بينما يقف الآخرون وهم ملزمون بذلك فى أسفل ذلك السلم . البعد الثانى ويدور حول الممارسة وقواعدها : بغض النظر عن كيفية الوصول الى السلطة فكيف تنظم قواعد الممارسة ؟ هل ارادة الحاكم هى التى تتحكم فى تلك الممارسة أم أن هناك قواعد تعلو تلك الارادة وما هو مصدر تلك القواعد ؟ يحدثنا افلاطون عن ان ارادة الحاكم هى القانون وان الحاكم لا يخضع القانون . التقاليد الرومانية القيصرية تجعل من ذلك التصور حقيقة قائمة . النظم المعاصرة عرفت أيضا نماذج بهذا المعنى . فهل هذا يتفق مع مثالية النظام السياسى ؟ واذا كانت الاجابة بالنفى وحدث وخرج الحاكم عن تلك القواعد فهل من حق المواطن ان يعيده الى وضعه الصحيح انطلاقا من مفهوم الاتفاق الارادى بمعنى حق المحكوم فى

(١) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٧٣ ؛ وقارن ما اوردناه سابقا ص ١٦٩ وما بعدها .

(٢) قارن فى الفقه الامريكى من منطلق تقاليد نظرية التوازن الدستورى :
EASTON, The political system, 1953, P. 268.

الرقابة على السلطة الحاكمة فى ممارستها ولكن طبقا للقواعد والتقاليد السابقة على الممارسة والمستقرة بخصوص شرعية تلك الممارسة (١) ؟

لو عدنا نتساءل عن اجابة واضحة حول هذه التساؤلات لوجدنا أنفسنا ، وبغض النظر عن الأبعاد المختلفة لمشكلة العلاقة بين المواطن والدولة ، ازاء تصور من اثنين على الأقل : نموذج الارادة المنفردة كأسلوب من اساليب التعامل بين السلطة والمحكوم حيث ارادة الحاكم مطلقة لا تقبل المناقشة وحيث المواطن لو قدر لارادته موضعا فهى تقتصر على أن تعلن عن قبولها أو بعبارة أكثر دقة خضوعها لموضع أو لموقف معين . الارادة الفردية تواجه تصورا آخر أساسه العلاقة العقدية أى الاتفاق والتوافق بين ارادتين . فكرة العقد بمعنى الاتفاق السياسي حيث توجد قواعد تتم صياغتها وتتحدد عناصرها بناء على مفاوضة حيث التعامل يأخذ صورة الكر والفر ، الأخذ والعطاء ، وبغض النظر عن عناصر ومراحل ذلك التفاوض فان حصيلته تفرض وجودها على الحاكم والمحكوم فى آن واحد ، مفهوم مختلف اختلافا جذريا عن مفهوم الارادة المنفردة . بل هو مفهوم جديد فى التقاليد الغربية لم تعرفه الحضارات الأوربية الا ابتداء من القرن السادس عشر (٢) . وجدت قبل ذلك تصورات عديدة حول الأصل الارادى للسلطة ولكن النظرة الى الحاكم والمحكوم على أن كلا منهما يقف من الآخر موقف المساواة وان العلاقة بينهما تأخذ الصورة العقدية كتطبيق من تطبيقات الحياة الخاصة لم تعرفه أية حضارة أخرى فى الخبرات القديمة أو السابقة على حضارة عصر النهضة سوى الحضارة الاسلامية . اصل السلطة فى الحضارة الاسلامية هو فكرة البيعة . والبيعة تعنى اتفاقا بين الحاكم والمحكوم على تقبل الحاكم فى شخصه أو فيمن يختاره . هذا التصور العقدى وصل الى حد تصور التحكيم كمصدر لوضع حد للخلافات بين القوى السياسية المتنازعة فى نهاية عصر الخلفاء الراشدين وفى الصراع المعروف بين على ومعاوية . بل أن بعض الفقهاء كالامام زيد بن على زين العابدين لم يتردد فى أن يعلن أن البيعة بالاكراه او بالضغط والتهديد لا قيمة لها لأنها يجب أن تنطلق من ارادة حرة واعية ونقية . التصور العقدى يرتفع لدى كثير من الفقهاء الى حد النظرة الى هذا الاتفاق على انه لا يستقل عن الموقف الذى يخلقه بمعنى أنه ليس واقعة تتحدد اركانها لحظة اكتمالها بل انه تعبير عن موقف وعناصر الاتفاق يجب ان تظل دائمة طالما ظل ذلك الموقف فى حالة مستمرة (٣) . معنى ذلك بعبارة أخرى ان عناصر الصلاحية لموضوع الاتفاق أى شخص الخليفة يجب أن تظل قائمة لا تنقطع فى جميع مراحل تنفيذ الاتفاق . ومعنى ذلك ايضا ان الخليفة الذى يختار من منطلق مفهوم البيعة ثم يفقد احد شروط الصلاحية كالأهلية أو الدين أو العدالة أو القدرة الجسدية فان عقد البيعة يفقد وجوده لأن عناصر الصلاحية لا بد وان تستمر من حيث توفرها فى جميع مراحل تنفيذ عقد البيعة . وموضوع ذلك العقد لفقده احد مستلزمات الصلاحية يعنى تحلل العقد من حيث مقوماته . كذلك فان البيعة كعقد سياسى مصدر للسلطة تتمركز حول عنصر اساسى هو وحده محور شرعيتها وهو مضمون

---

(١) حامد ربيع ، علم السياسة عن طريق النصوص ، م.س.ذ. ، ص ١٦٤ ومابعدها .

(٢) انظر سابقا المصادر ص ١٤٢ .

(٣) قارن تفاصيل اخرى من منطلق تنظيرى فى : RIVERO Cours de libertés publiques, 1962, P. 17.

الممارسة للسلطة : احترام القواعد الدينية . فاذا حدث اخلال بذلك المضمون يصير المواطن وقد اضحى لا فقط من حقه عدم الطاعة بل من واجبه رفض تلك الطاعة ومقاومة الحاكم ولو بالسلاح .

هذا التناطح فى التصورين ، الارادى من جانب والعقدى من جانب آخر ليس مجرد خلاف فى مستويات التعامل . انه يعنى فلسفة متناقضة بل مفهوم عام يتعارض كلية مع المفهوم الآخر . التصور الاسلامى الذى ينطلق من فكرة الارادة العقدية يؤسس فلسفته السياسية على مبادىء ثلاثة :

(أولا) العمل الارادى فى ذاته لا معنى له ولا قيمة له ان لم يكن نتيجة تفاعل ارادات حيث لقاء العرض بالقبول يمثل نقطة توازن تتفق عندها المصالح بين كلا الطرفين المتعاقدين .

(ثانيا) العلاقات الخاصة تخضع لمفاهيم العلاقات العامة وكما ان العقد هو اداة تنظيم الأمور الخاصة فكذلك التوفيق بين المصالح العامة يأخذ صورة التعامل العقدى حيث المناقشة وليس الاذعان هو محور فلسفة تنظيم المواقف (١) .

(ثالثا) وهذا يعنى ان السلطة والمواطن ولو خلال مرحلة اختيار الحاكم ، كلاهما على قدم المساواة . الاتفاق على شخص من يمارس السلطة وأسلوب الممارسة يخرج عن نطاق ما يسمى بحق الحاكم فى الطاعة : أليس هذا الحق فى الطاعة وهذا الالتزام بالخضوع لقرار الحاكم هو النتيجة المباشرة للاتفاق العقدى ؟

المجتمع المعاصر يرفع من مستوى العلاقة التعاقدية بين المواطن والسلطة الى اسمى مراتبها . مما لا شك فيه ان النظم السياسية المعاصرة تتحدث بلغة ولكنها تطبق من حيث الممارسة لغة أخرى . ولكن لنقف على الأقل ازاء ذلك الذى يعلن عن أنه جوهر التعامل السياسى . فكرة الالتجاء الى الارادة الفردية وجعل كل مواطن حاكم ومحكوم فى آن واحد وافساح ارادة المواطن العادى فى التعامل مع السلطة وبطريق مباشر هى احدى خصائص النظم السياسية المعاصرة . مما لا شك فيه أنها لم ترتفع بعد الى مستوى النظرية العقدية وان النموذج الاسلامى وبصفة خاصة فى تطبيقه الأول خلال فترة الخلفاء الراشدين يظل بهذا الخصوص تطبيقا مثاليا يستحيل تصور تحققه فى مجتمعات القرن العشرين . بل ان الفقه السياسى لا يستطيع ان يصل الى حد رفض الواقع الذى نعيشه والذى اساسه ان صاحب السلطة هو فى مركز القوة والاستعلاء والمواطن العادى فى موقف الضعف والخنوع (٢). رغم ذلك فان جميع النظم السياسية تسير فى مسارات ثابتة تقربنا من النموذج الاسلامى : ظاهرة المشاركة بأبعادها المختلفة ، ظاهرة التصويت ، مبدأ الاستفتاء العام دون الحديث عن حق الاختيار الذى دعمته بعض النظم الوضعية . فكرة الانتخاب بمعناها التقليدى لم تعد تتقبلها المفاهيم المعاصرة فى صورتها التى عرفتها المجتمعات الغربية خلال القرن التاسع عشر بحيث تكاد تعيد الى الذهن المفاهيم الكلاسيكية التى قدمتها بشكل أو بآخر كلا الحضارتين اليونانية والاسلامية .

---

(١) جاك يالتعامل :
ROUVIER, Les grandes Idées Politiques, 1973, P. 330

(٢) حيث يصير الرأى تعبيرا عن قيمة رقمية .
حامد ربيع ، نظرية الرأى العام ، ١٩٧٣ ، ص ٢٢٠ ومابعدها .

كلاهما لم يعرف الانتخاب لأن الأولى لم تقبل فكرة الانابة فى استخدام الحقـــــوق السياسية والثانية اى الاسلامية لم تقبل فكرة الطقوس الشكلية فى ممارســة تلك الحقوق (١) . بغض النظر عن تقييم هــذه التصورات الا ان الخبرة التى نعيشــها تسير فى اتجاه واحد اساسه ان هناك مجموعة من الحقوق السياسية يجب الا تكون موضع انابة وانه يجب أن يكون من حق كل مواطن ان يستخدم بنفسه تلك الحقوق . وهكذا ومن خلال مسالك مستقلة ومفاهيم قد تبدو لأول وهلة متعارضـــة نلحظ كيف تتقابل الخبرة اليونانية بالتراث الاسلامى بالاتجاه المعاصر فى تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحـكوم .

يرتبط بطبيعة تنظيم العلاقة بين الفرد والسلطة مجموعة مركبة من الأوضـــاع النظامية التى استقراؤها يسمح لنا بفهم حقيقة البعد الوظيفى لتلك العلاقة . ليس هذا موضع المتابعة التفصيلية لتلك الأوضاع النظامية ومقارنتها بالخبرات التاريخية الأخرى لقياس مدى عصرية التراث الاسلامى . ايضا هذه الناحية تنقلنا الى بعد آخر وهو المتعلق بالتراث النظامى والذى سبق واستبعدناه من هذه الدراسة التى قصرناها عن عمد على التراث الفكرى (٢) . رغم ذلك فان تقديم بعض النماذج بهذا الخصوص مما يدعو الى تأكيد الدلالة التى نسعى لخلق القناعة بها :

(ا) موقف المعارضة من السلطة ونتائج طبيعة العلاقة العقدية على شرعيـــة الرفض السياسى . المعارضة السياسية اى القوى التى ترفض المساندة للطبقـــة الحاكمة تعرف فى التقاليد المقارنة نموذجا من ثلاثة من حيث التعـــامل الحركى : الاستئصال او الاستيعاب او التعايش . الاستئصال يعنى ان الطبقة الحاكمة تحطم الوجود الذاتى لتلك المعارضة بالافناء الكلى الشامل : الحضارة الرومانية ، التقاليد النازية ، التقاليد الشيوعية خير تعبير عن ذلك النموذج . الاستيعاب وهو الأسلوب الثانى يعنى قدرة النظام السياسى على خلق مسالك تسمح بأن تقوم بعملية تطـويع للمعارضة فاذا بها لا فقط تعبر عن وجودها الذاتى المشروع من خلال المؤسســـات السياسية بل تشارك ولو فى قسط معين ولو بدرجة محددة فى صنع القرار السياسى عندما يكون ذلك القرار متعلقا بالمصير القومى (٣) . نموذج لذلك فى التقـــاليد البريطانية حيث زعيم المعارضة يتقاضى راتبا من الحكومة ويوجد دائما ما يسمى بحكومة الظل فضلا عن عرف ثابت لا يقبل الاستثناء اساسه مشاركة قيادة المعارضة فى كل ما له صلة بصنع السياسة الخارجية . طرد ايدن من السلطة عام ١٩٥٦ لم يكن نتيجة لاستخدامه سياسة عدوانية ازاء مصر وانما لانه تجاهل حزب العمال . النموذج الثالث يعنى تسليما بوجود المعارضة دون سعى لا لاستئصالها ولا لاعطائها حق المشاركة . الحضارة الاسلامية اقرب الحضارات الى هذا النموذج الأخــير : عرفت بعض تطبيقات تقترب من النماذج الأخرى ولكنها فى اغلب مراحلها لم تعبر سوى عن نوع من الاعتدال والتوسط بين النموذجين المتطرفين وبصفة عامة يمـكن القول بأن الحضارة الاسلامية قبلت حق المعارضة كحق مطلق لا قيد عليه طالما كان

---

(١) قارن تفاصـــيل اخرى بخصوص النـــواحى المختلفة المتعلقة بالنظم والممارسة كترات سياسى حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.ذ. ، ص ١١٦ ومابعدها.

(٢) قارن من منطلق تاريخى :

FALLOT, Pouvoir et morale, 1966, P. 462.

(٣) انظـر تصورا شـاملا من منطلق مبدأ التصـاعد فى نظام القيم :

GRANDEAU, De la Sociologe à la politique, 1945, P. 43.

فرديا ولكنه عندما يصير ممارسة جماعية فان السلطة تنتقل من مبدأ التسامح والحرية الى مبدأ الحيطة والتعامل بحذر بقدر يختلف تبعا لطبيعة المعارضة . هذا التصور وهذه الممارسة لا يفسرها سوى العلاقة بين الفرد والسلطة فى التقاليد الاسلامية .

(ب) العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا بد وان تقود الى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة (١) . مشكلة لا موضع لها فى الفقه الاسلامى لانها لم تكن فى التصور الاسلامى تثير أى استفهام : فالدولة اسلامية ، والخليفة هو استمرار واستمداد للشرعية من التعاليم الدينية ، ووحدة الأمة حقيقة مطلقة ، ووحدة الارادة الحاكمة تعبير عن وحدة الأمة والتطابق بين الدين والدولة منطق تفرضه طبيعة الأشياء . ولكن مع ظهور الدولة القومية حيث أضحت هذه الدولة تعبير عن ارادة وعاؤها اقليم قبل أى اعتبار آخر لا بد وان تثور حقيقة العلاقة بين الدين والدولة ليس فقط لأن الدولة القومية تقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة ولكن كما سبق ورأينا لأن الدولة لم تعد لها وظيفة حضارية : مفهوم الارادة الحارسة بما يعنيه من سلبية يفسر ويبرر هذا الانقطاع فى التقاليد . رغم ان هيجل جاء ليخرج على هذه المفاهيم من منطلق تبرير معين لوضع ذاتى خاص بالأمة الألمانية الا انه لم يستطع ان يرتفع الى مستوى بناء التصور للوظيفة الحضارية (٢) . العلاقة بين الدين والدولة علاقة طبيعية بمعنى الترابط والالتزام حيث نسلم بأن الدولة لا بد وان تسعى لحماية نظام معين للقيم وحيث تصير هذه القيم وقد تبلورت على ضوء نظام دينى للمثاليات والأخلاقيات . ومن ثم فان العلاقة الديالكتيكية بين الوجود العضوى والوظيفة الحضارية هى وحدها التى تفسر تجرد مفهوم الدولة لتنطلق كحقيقة لا تتقيد من حيث الزمان ولا من حيث المكان . هذا التصور هو الذى يسمح لنا بفهم التقاليد الاسلامية . الدولة الاسلامية ليست اقليما او جماعة : انها اكثر من ذلك، انها امة وقد ترابطت حول وظيفة حضارية تنطلق من مفهوم الجهاد الذى يقوده ويحدد معالمه الخليفة . الدولة الاسلامية مفهوم حركى مترابط يعلو الزمان والمكان ليستقل عن تطبيقاته المتعددة فاذا به يعبر عن الوظيفة التاريخية فى قيادة الانسانية المعذبة لتلك الديانة المتميزة . وهكذا تصير العلاقة بين المجتمع الدينى والمجتمع المدنى علاقة ثابتة تفرض تبعية من جانب واستقلالا من جانب آخر وفى آن واحد . فاذاكان الامام أو الخليفة واحدا يجمع بين كلتا الصفتين فانه أيضا مقيد فى كلا البعدين (٣) . هو مقيد فى سلوكه كقائد لجهاد الأمة بالتعاليم الدينية والأخلاقيات التى فرضتها تلك التعاليم من جانب وهو مقيد فى علاقاته المدنية بأبعاد وظيفية فرضتها نظم للممارسة وبلورتها تقاليد عرفية حول سلطات معينة تستقل عن شخص الامام او الخليفة ولا تسمح له بأى تدخل فى تفاصيلها . وهكذا نستطيع ان نفهم لماذا عرفت الحضارة الاسلامية نماذج معينة للممارسة السياسية لم تعرفها الحضارات الأخرى :

(أولا) التشريع عمل فردى لا تستطيع ان تقوم به السلطة السياسية اى الامام او الخليفة بل ان صفته الاساسية هو انه غير سياسى . ان الخليفة عليه ان يتفرغ لعملية الجهاد اما التشريع فليس من اختصاصه .

---

(١) فارن بريشت ، م.س.ذ. ، ص ٣٤٩ .

(٢) انظر النصوص التى جمعها : WILLIAMS, Themes of Islamic civilization, 1971, P. 59.

(٣) انظر بعض النماذج سابقا ص ١٤٢ .

(ثانيا) عملية التشريع من جانب آخر لا تعنى سوى العمل العلمى المقنن الذى لا تتولاه سوى القدرات الفردية الخلاقة اى العلماء والتى تدور حول اكتشاف الحلول أو تخريج الاحكام من تلك القواعد الدينية الثابتة التى لا تقبل المناقشة .

(ثالثا) عملية التشريع بالمعنى المسابق تسمى سلطة الافتاء وهى تستقل سواء عن سلطة القاضى او عن سلطة الحاكم من حيث قيود الممارسة .

(رابعا) سلطة القضاء لا تعلوها أية سلطة أخرى بما فى ذلك سلطة الامام أو الخليفة : لم تعرف التقاليد الاسلامية نموذجا واحدا للخليفة وقد تدخل ليلغى أو يعدل من حكم القاضى ورغم ان مصدر ولاية القاضى هو الوكالة التى يمنحها الحاكم صاحب الولاية العامة (١) .

---

(١) ونحن فى خاتمة هذه الصفحات حيث رغم تعدد المشاكل التى كانت موضع تساؤلات ورغم ذاتية التأملات التى إنطبعت بها هذه الملاحظات حيث أنها جميعها تنبع من نظرة شخصية رغم تكاملها للوجود السياسى ولتفسير الحركة السياسية ، والتى لم نرد منها ـ أى هذه الصفحات ـ سوى أن نعود ونهذب المحلل السياسى العربى بحيث يجعل من العودة الى النصوص التراثية ومعايشتها هو المحور الأساسى الذى يجب أن ينطلق منه وهو بصدد تفسير العالم الذى ينتمى اليه فلابد أن نطرح بعض التساؤلات والنصوص التراثية ـ فى تصورنا ـ هى وحدها التى تسمح لنا بفهم حقيقة وجودنا السياسى لا فقط فى نطاق التاريخ الانسانى حيث الوظيفة الحضارية تتربع على جميع معالم الوجود والحركة وبغض النظر عن النجاح ومداه أو الفشل واسبابه ، أو فى العلاقات المتقاطعة بالصراع أو الوفاق بين القوى الاجتماعية التى منها يتكون الجسد العربى سواء كان ذلك الجسد فى لحظة توتر وفوران أو فى فترة استرخاء وخمول ، ثم ماهو أهم من ذلك تلك العلاقات الثابتة بين الضمير الجماعى والارادة الحركية وسواء أيضا تبلورت الارادة الحركية حول قيادة مؤمنة وقادرة على التدبر والشعور بالوظيفة الحركية أم ان تلك الارادة لم تكن سوى حركة سلطوية تحددت أهدافها وتقوقعت مفاهيمها فاذا بها عنصر من عناصر التحلل وعقبة ضد التطور . العودة الى التراث والخروج منه بتلك الكنوز التى وحدها تسمح بتفسير جميع تلك الحقائق ولو نسبيا تفسر اهتماماتنا بالثروة التراثية . التساؤلات التى لابد وأن تفرض نفسها على القارىء ونحن فى خاتمة هذه الصفحات عديدة لا حصر لها . فالدراسة العلمية للظاهرة الاجتماعية أى لظاهرة التواجد البشرى من حيث علاقة الفرد بالبيئة التى يعيش فى داخلها ويتفاعل بمتغيراتها فى سعى دائب من جانب ذلك الفرد للتاثير فى تلك البيئة ، لاتزال رغم كل ما يقال عن تقدم منهجى ومكتسبات فكرية ، يحيط بها الغموض من أكثر من جانب واحد ، ولعل أحد أسباب ذلك الغموض هو نسبية الظواهر الاجتماعية ازاء الاتجاه العام للتحليل أيضا السياسى تحت تأثير مايوصف بأنه المدرسة الامريكية من اطلاقية النتائج وتعميم التصور وفرض المدركات الواحدة على جميع التطبيقات بلا استثناء . وهكذا تصير كليات الوجود السياسى كما قدمها التراث الأوربى بصفة عامة وكما فهمها المنطق الامريكى بصفة خاصة رداء جامدا يفرض على الحقيقة ان تتشكل به . فلنتصور على سبيل المثال كيف نجعل وحدة الوجود الانسانى السلوك الجنسى فى مجتمع كالمجتمع الهندى ؟ أو أن نفسر الحركة السياسية من منطلق المادية التبادلية فى تاريخ خبرة كالنموذج الاسلامى حتى على الاقل بداية العصر العباسى الأول أو أن نبرر التقدم الانسانى من منطلق النظرة الديمقراطية بالمعنى الشكلى التقليدى والمتداول فى نموذج كالمجتمع الفرعونى ؟

فلنحاول فى عجالة موجزة ان نجمع هذه التساؤلات وان نترك لا فقط الاجابة عليها التفصيلية بل وكذلك ربط هذه الاستفهامات بالتراث السياسى الاسلامى بصفة عامة وبالنص الذى اخترنا منه الانطلاقة فى بناء الوعى القومى التراثى أى « سلوك المالك » لمواضع اخرى من هذا المؤلف ومن غير هذه الدراسة .

اول هذه التساؤلات لابد وان يعيد الى الذهن كلمة الشرعية . ما معنى هذا الاصطلاح ؟ ما المقصود بهذه الكلمة ؟ لقد تحدثنا عن الشرعية السياسية فى موضع من هذا التحليل وذكرنا كيف أن التقاليد الاسلامية المتعلقة بالممارسة وبطبيعة النموذج الاسلامى للممارسة تضفى على هذه الكلمة معنى معينا وتوظفها بتصور معين : فلماذا وكيف؟

تساؤل ثان يتمركز حول كلمة النبوغ السياسى . اصطلاح يطلق فى كثير من الأحيان بلا حساب . ما الذى يراد بهذه الكلمة ؟ وهل النبوغ السياسى لا يعنى سوى الفرد مفكرا كان أم قائدا ؟ أم أن هناك أيضا نبوغا سياسيا جماعيا يختلف ويتميز عن النبوغ السياسى الفردى ؟

النبوغ السياسى الفردى يطرح تساؤلا جانبيا : أين الفكر السياسى من الارادة الحركية ؟ لقد تعرضنا لهذه الناحية بطريقة جانبية عندما تحدثنا عن النداء الحركى

(ج) ناحية اخرى مرتبطة ومترتبة على طبيعة العلاقة بين المواطن والفرد فى

حيث يصبح الفكر اداة للحركة . ولكن سبق ايضا أن رأينا ان هذا المفهوم يقتصر على القرن التاسع عشر ، وأن دلالته فى النموذج الاسلامى تعطى لذلك النموذج معنى ومذاقا متميزا ، فهل فى خارج هذا النطاق لا توجد علاقة بين الفكر السياسى والارادة الحركية ؟ الاجابة لا يمكن أن تكون الا بالايجاب . فكيف التحديد العلمى لهذه العلاقة وتفسير جزئياتها ؟

ويرتبط بما اسمينا بالنبوغ الجماعي تساؤل آخر : ما هى حقيقة الوعى التاريخى ؟ ما مرادنا بهذا الاصطلاح؟ وهل يختلف عن الوعى الجماعى أم أن الوعى التاريخى تطبيق من تطبيقاته وقد اتسعت الدائرة الزمنية فاذا بالظاهرة تضم وتحتوى أكثر من مرحلة واحدة بحيث تتجمع فى اطار واحد الخلاصة القومية للوجود السياسى ؟ وهل نستطيع أن نحدد مثل هذا المفهوم بمنهاجية علمية تتميز بالوضعية والثبات فى المتغيرات دون الحديث عن القدرة فى القياس الكمى والتعبيرات الرقمية لدلالة الظاهرة ؟

جميع هذه التساؤلات تقودنا الى جوهر التحليل الذى لا يزال يحيط به الغموض : كيف تصير المعرفة بالتراث وسيلة من وسائل اكتشاف الذات القومية ؟ كيف نستطيع من خلال قراءة مجموعة من النصوص مهما ارتفعت أهميتها ومهما تنوعت مدركاتها ومهما تباينت المواقف الفكرية المرتبطة بها والمعبرة عنها أن نصل من خلال تلك المعايشة الى اكتشاف خصائص طابع قومى معين كالطابع القومى العربى أو الفرعونى على سبيل المثال؟

فلنحاول أن نبوب فى ملاحظات موجزة مجموعة هذه التساؤلات فى اطار واحد متماسك من التصور قد يصلح لأن يكون منطلقا لبناء الدلالة التاريخية لنموذج الممارسة فى التراث الاسلامى السياسى .

كلمة الشرعية يمكن القول بصفة عامة أنها ظلت فى التراث الاوربى حتى قرابة القرن السادس عشر وهى تكاد لا ترتبط الا بالمفهوم القانونى . الشرعية تصير مرادفا لسند قانونى أى نص أو قاعدة تبرر الحق أو الادعاء . التقاليد الغربية ظلت حتى فترة عصر النهضة لا تعرف أساسا الشرعية الا وهو مرتبط بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع والمعبرة عن سلطة العدالة الزمنية . المفهوم بهذا المعنى يتفاعل ويستند ولو بطريق غير مباشر لمجموعة أخرى من المفاهيم خلقت اطارا فكريا معينا لذلك التراث الغربى كان لابد وان يدعم تلك الدلالة . فالتشريع هو عمل سياسى وهو التعبير عن الارادة القومية وهو يملك بمجرد صدوره قدسية ترتفع عن مستوى الفرد العادى بل والسلطة القضائية .

التشريع عمل سياسى بل ومن أعمال السيادة والمساواة امام القانون هى المحور الحقيقى لمفهوم العدالة والقانون هو أساسا التشريع . مفهوم القانون الطبيعى الذى قامت على أساسه حضارة عصر النهضة والذى تسلل الى الفكر السياسى الاوربى عبر منحنيات متعددة ليرتفع فاذا به ليس نظاما وضعيا بالمعنى الذى عرفته التقاليد الرومانية اى بمعنى القوانين المختلفة التى تطبق بين الاجانب أولئك الذين لا ينتمون الى مجتمع روما وانما بمعنى تلك المثاليات التى تنبع من المنطق الفردى والاخلاقيات الجماعية فاذا به يفتح الباب لمفهوم جديد للشرعية لا يستمد مصادره من ارادة الحاكم أو النص القانونى . الشرعية مع مفهوم القانون الطبيعى تصير تعبيرا عن العقل الخلاق والوعى الجماعى . الشرعية السياسية هى فى حقيقة الامر امتداد طبيعى لهذا التصور ولهذا المفهوم . لوك هو أول من استمد من هذا المبدأ وجعل منه دون وعى فى بعض الاحيان ودون قدرة على التحليل العلمى المتكامل فى كثير من الاحيان ودون ادراك لاهمية المفهوم فى أغلب الاحيان جميع عناصر نسيجه الفكرى حول تحليل ظاهرة السلطة . فالاساس الفكرى لتفسير العلاقة السياسية بل وكل ما له صلة بالتعامل السياسى هو الرضاء والاتفاق . المحور الذى منه تنبع شرعية الاداة الحاكمة وارادة الاغلبية التى يقوم عليها مبدأ الفاعلية القانونية للنظام السياسى ، هى المعبرة عن تلك الشرعية . طبيعة الحالة المدنية واختلافها عن الحالة الطبيعية ، مبدأ التسامح ، مبدأ حماية الملكية الفردية ، تأتى جميعها فتكمل ذلك الاطار الذى يعبر فى حقيقته عن ايمان بضرورة الازدواجية فى التحليل والتفسير : شرعية قانونية تقابلها شرعية سياسية . سلطة رب العائلة ليست هى سلطة الحاكم ، الحالة الطبيعية ليست الحالة المدنية، الشرعية السياسية تختلف وتتميز عن الشرعية القانونية. وهنا نكتشف جوهر الخلاف الحقيقى بين التصور الاسلامى والتصور الغربى : الاول يقوم على مبدأ الوحدة والتكامل فى التفسير حيث لا تعدد للمبادىء ولا موضع للتناقضات، الثانى حيث الازدواجية على الاقل التى فى حقيقة الامر هى تفسير أو منطلق للتناقضات . هذا التعدد هو الذى لابد وأن يقود الى مبدأ الفصل بين السلطات لا بمعنى فرض التخصص فى الممارسة ولكن بمعنى اقامة حوائط وحواجز تمنع الجسد من الوحدة فى التعامل . المنطلق الذى منه تنبع مختلف التصورات التى سوف يقدر لها أن تسود القرن التاسع عشر والتى سوف تخلق رابطة ثابتة من الشرعية بالمعنى القانونى السابق على لوك والشرعية بالمفهوم السياسى اللاحق للثورة الفرنسية هو فى حقيقة الامر فكرة الحريات العامة . الحريات هى

التراث الاسلامى : الفرد ليس بمعنى من ينتمى الى مجتمع قومى معين ولكن وقد

مشكلة المجتمع الانجليزى خلال خمسة قرون تقودنا الى أوائل القرن التاسع عشر وهى ترتبط بهـذا المعنى من جانب بالمفاهيم الدينية وما تعنيه من تعصب مسيحى ، ومن جانب آخر بالتطور الصناعى وما قاد اليه من خلق قوى جديدة اقتصادية واجتماعية كان لابد وأن تسعى الى تحقيق عملية استيعاب سلمى فى الاطار النظامى للممارسة السياسية . وهكذا كان لابد وأن يصطدم مفهوم الشرعية السياسية بالدلالة القانونية لمبدأ الشرعيـة . لو عدنا للتقاليد الاسلامية وتساءلنا هل عرفت الحضارة الاسلامية التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القـانونية ، وما هى خصائص كل منهما فى تلك التقاليد ؟ لها لنـا ما تنطوى عليه تلك التساؤلات من غموض وتناقضات .

فمن الممكن أولا القول بان التراث الاسلامى لم يعرف الفصل بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية . ان الشرعية القانونية لا وجود لها فان التراث الاسلامى لم يعرف ما يسمى بقدسية النصوص القانونية حيث أعطى الفقيه حق تفسير وتخريج جميع الاحكام بارادة مطلقة لا تقيدها سوى التعاليم السماوية . الاصنام التشريعية وعبادة القانون بالتقاليد التى عرفهـا المجتمع الاوربى وبصفة خاصة منذ القرن التاسع عشر لا موضع لها فى التراث الاسلامى . بقيت الشرعية السياسية وهذه أيضا تكاد تصير رداءا فضفاضا لا يعبر عن حقيقة التصور الاسلامى للوظيفة الحضارية للدولة . لقد ذكرنا فى أكثر من موضع واحد كيف أن الدين الاسلامى هو دين سياسى والسياسة الاسلامية هى سياسة دينيـة ومن ثم ومن الطبيعى أن يكون محور الشرعية هو أساسا الشرعيـة الدينية وأن أى أساس للحركة سياسية كانت أم قانونية لا يمكن أن ينبع الا من ذلك المفهوم التميز الذى لخصناه فى مبدأين : نشر الدعوة الاسلامية من جانب على المستوى الدولى وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر أن يحقق مثاليته الدينية على المستوى القومى . رغم ذلك فمن الممكن أيضا القول بعكس هذا التصور والدفاع عن أن أحد خصـائص التقاليد الاسلامية هى فكرة التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القـانونية أى تلك المتعلقة باساس وتفسـير الالتزام المعنوى ازاء الحاكم مع ما يعنيه ذلك من قيـود واردة على ذلك الالتزام فى كلا طرفى العلاقة : المحكوم ازاء الحاكم والحاكم ازاء المحكوم . بهذا المعنى الشرعيـة السياسية فى التقاليد الاسـلامية تنبع من مصدرين : المصدر الدينى أى الانتماء للعقيدة الاسلامية بما يعنيه ذلك من نتائج ثم مصدر نظامى يستمد بدوره وجوده من الاطار الدينى وهو مبدأ الاجماع . مفهوم الخلافة يصير فى حقيقة الامر التعبير الوضعى عن التقاء الشرعية الدينية بالشرعية العقدية أى عقد البيعة وقد تمركز ذلك حول سلطة الممارسة التى تحددت فى شخص الخليفـة . ان صفة الخلافة ذاتها أى الكلمة التى تطلق على الخليفـة بانه استمرارية للشرعية التى بدأت منذ وجود الدعوة فى شخص الرسول هى خير تعبير عن العنصر الاول . أليس الخليفة هو خليفة الرسول ؟ عقد البيعة هو بدوره تعبير عن مفهوم الاجماع يأتى فيكمل هذا العنصر المعنوى . أليست البيعة ارادة عقدية تنتهى بأن تكون صورة واضحة وعلامة صارخة على مفهوم الشرعية القانونية فى التقاليد الغربية ؟ الشرعية القانونية أى أسـاس تبرير السلوك والتصرف من منطلق النصـوص القائمة أى من منطلق النظام الوضعى السائد تصير بهذا المعنى وقد اختلطت بما أسميناه بعقـد البيعة بل والتمييز بين ما يسمى بالبيعة العامة والبيعة الخاصة يأتى فيؤكد هذه الدلالة. رغم ذلك فان هذه الشرعية لابد وأن تثير بعض الغموض عندما تختلط بالوظيفة التشريعية كما عرفتها التقـاليد الاسلامية أى بالتفسير الذى يقـدمه الفقيه من منطلق تخريج الاحكام . هنا تبرز الخصائص المميزة للشرعيـة القانونية فى التقاليد الاسلامية : هى شرعية متعـددة تعبر عن ذلك بتعـدد المذاهب الأربعـة على الأقل وهى شرعيـة مؤقتة حيث أن آراء الفقيه قابلة لان تخضع لاجتهـاد جـديد ثم هى شرعية تابعة لانها تسـتمد وجـودها من النصوص المنزلة أو بعبارة أدق من المبادىء السـماوية التى تكون أحد عناصر الشرعية السياسية . وهكذا نلحظ أن التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونيـة لم يمنع بل يفرض وجود علاقة ترابط بينها أساسها النصوص القرآنية أى الاحكام الدينية المطلقة بالمعنى الضيق . اليس هذا مظهر آخر من مظاهر قوة التقاليد الاسـلامية لو قورنت بالتقاليد الغربية لا فقط السابقة على حضارة عصر النهضـة بل وبتلك التى نعيشها ؟ ان الشرعيـة السياسية فى المفاهيم المتداولة وكما تصوغها النظـرية السياسية فى التقاليد الغربية ان هى الا تبرير للخروج على الشرعية القانونية باسم الوعى الجماعى .

هل نستطيع رغم هذه التأملات المتناقضة أن نصـوغ بايجاز مفهوم الشرعية فى التقاليد الاسلامية ؟

الشرعية فى التنظير السياسى الاسـلامى لا يمكن أن تكون الا دينية . هى بهذا المعنى واحدة ومطلقة . انهـا طبيعة التنظير السياسى الاسلامى الذى يجعل من المبادىء التى يدور حولها تبرير السلطة الحاكمة هى المنطلق الأول والاخير فى تفسير علاقة الفرد بالدولة . الشرعية الدينية بهذا المعنى تملك العديد من المتغيرات والتطبيقـات : اخلاقية ، اجتماعية ، أيضا قانونية وسياسية . الشرعية القانونية بمعنى الاستناد الى ما يبرر ويضفى الصحة

فهمنا كيف ان طبيعة الدولة الاسلامية هى طبيعة حضارية وان اهداف الحضـــارة

والمشروعية على التصرف تستمد وجودها من عناصر ثلاثة : المذهب الفقهى الذى نتتمى اليه ، سلطة الافتاء ان وجدت ثم تقاليد الممارسة التى يعبر عنها بكلمة العرف أو ما فى حكمها . الشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التى تفرض على الاول احترام المبادىء العليـا التى تنبع من الشرعية الدينية والتى تلزم الثانى بالطاعة فى حدود ذلك الاحترام تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاثة : عقد البيعة ، الوعى الجماعى الذى درجت تقاليـدنا على استخدام كلمة الاجماع للتعبير عنه ثم اســـتمرارية شروط الامامة .

وهذا يقودنا الى التساؤل الثانى : ما هو النبـوغ السياسى ؟ ايضا هذه الكلمة واجهناها فى أكثر من موقف واحد وتعرضنا لها فى أكثر من مناسبة . النبوغ ليس هو الشهرة . كذلك فان النبوغ أو العظمة الانسانية متنوعة النماذج . لقد درجت تقاليد العصور الوسطى على أن تميز فى العظمة الانسانية على الأقل بين تطبيقـات أربعة . الارتفاع الى مستوى القداسة الذى هو تعبير عن المثاليات الاخلاقية عندما يصير الفرد وقد عبر عن ذاته فى أسلوب الاستشهاد بشكل أو بآخر ولو من خلال التعامل فى الحياة اليومية . ثم الوصول الى مرتبة البطولة وهو يقودنا الى نموذج التعامل الحركى حيث يصير الفرد قائدا والقائد خادما والوجود تضـحية والتضـحية دستور للحياة . ثم القدرة على الاصالة الفنيـة التى وحدها تبرر الشـذوذ والاستثناء وتفسر الحســـاسية فى الابداع والرفاهية فى الارتفاع عن مستوى الفرد المعتـــاد . ثم ياتى التطبيق الرابع والاخير والذى نسميه بالنبوغ الفكرى والذى هو نوع من التقابل بين مفهوم القداســـة فى التطبيق الاول والاصالة الفنية فى التطبيق الثالث وقد انصهرت جميع هذه العناصر فى بوتقة التجرد الفلسفى حيث يصـــبح العقل هو محور الوجود والقدرة على الانطلاق فى متاهات البعد المعنوى للانسانية الخلاقة هو وحده هدف الحياة . كل من هـــذه النماذج الاربع يملك خصـــائصه ويملك متغيراته . رغم ذلك ففى جميع الاحيان هناك عناصر معينة تجمع بين هذه التطبيقـــات المختلفة بحيث تخلق اطارا متكاملا للنبوغ وللعظمة الانسانية : الاصالة أولا بحيث تشعر بان ذلك الشخص النابغ استطاع أن يقدم ما لم يقدمه الاخرون . بهذا المعنى يوصف هؤلاء بانهم الشوامخ . وهذا يعنى التميز بمعنى الندرة أو بعبـارة أخرى عدم امكانية أن نجـد البديل . انه نموذج لا يتكـرر : بهـذا المعنى يوصف النبوغ بأنه فريد . وهو ثالثا قادر على أن يؤثر فيما حوله ومن حوله . قد لا يكون التأثير مباشرا وقد لا يكتشف العالم حقيقة الاصالة الا عقب اختفـــاء

صاحبها بفترة قد تقصر وقد تطول ولكن صاحب النبوغ هو دائما مصدر لحركة واشعاع من حيث فرض وجوده على التراث والخبرة الانسانية . بهذا المعنى النبوغ لابد وأن يترك بصماته على الوجود الانســــانى . ان النبوغ والعظمة هو اساسا علاقة مع العالم : انه تعبير عن عالمية الفرد والجماعة فى دلالة حركة أيا منهما رغم نسبية وجوده بمعنى الانتماء الاجتماعى والحضارى .

أين الفكر السياسى من ذلك النبوغ الانسانى ؟ أليس موضوع هذه الدراســة هو نموذج من نماذج الفكر بمعنى النبوغ الخلاق فى نطاق التصور السياسى ؟

لقد سبق أن تعرضنا لهذه النواحى ولكن علينا أن نجمع تصوراتنا وأن نلخص مفاهيمنا . المفكر السياسى هو حصيلة التفاعل بين الحضارة والمشكلة والخبرة . انه رجل الفكر الذى يستطيع بحساسية وشـــفافية لا فقط أن يخاطب حضارته أو عصره بل وأن يخاطب من منطلق التراث الحضارى الذى يمثله الحضارات الاخرى وابتداء من العصر الذى يعيشه جميع مراحل الحضـــارة التى ينتمى اليها . وبقدر قدرته على أن يكون اداة اتصال بين عصره والعصور السابقة وتلك اللاحقة المرتبطة بجماعته من جانب وبين حضارته والحضارات الاخرى من جانب آخر وبين فكره الذاتى والمشكلة التى يعيشها المجتمـــع الذى ينتمى اليه ويخاطبه من جانب ثالث ، بقدر ارتفاعه الى مستوى التفاعل والاخصاب . التفـاعل يعنى القـدرة على فهم مشكلة جماعته والانطلاق من ذلك الادراك لتقديم نماذج للحركة يدعو اليها ويقنع بها تلك الجماعة .

بعبارة أخرى لنستطيع أن نعبر عن هذه التصورات بلغة الواقع فان فيلسوف الســياسة عليه أن يقـــدم مساهمات ثلاث كل منها يملك مستواها الفكرى والحركى : حلول لمشاكل العصر الذى يعيشه وهذا يفرض القدرة على اكتشاف تلك المشاكل وتحليلها وتقديم نموذج المواجهـة الـذى ينبع من ايمانه ويعبر عن قـدرته على الصـــياغة العملية للمفاهيم المجردة . تصــور المستقبل وهو أمر بدوره يفرض حساسية وشفافية فاذا بالمفكر الســياسى نبى أو رسول يلقى باشـــعاعاته من منطق ذاتى يرفض القواعد المعتادة . وكل ذلك يرتبط ثالثا بنظـــام للقيم يستطيع الفيلسوف أن يصوغه ويشيده ابتداءا من تقاليده الحضارية وقدراته على التجرد والانطلاق فى معالم التراث الانسانى . حصيلة هذه الاسهامات الثلاثة هى وحـــدها التى تحدد موضع المفكر والفيلسوف فى نطـاق التراث الفكرى المرتبط بالفلسفة والتصور السياسى .

هذه المحاور الثـلاثة هى التى تسمح بتقييم والحـكم على النبوغ الفكـرى السياسى . ولو عدنا الى ما سبق وطرحناه من ملاحظات متعددة بصـدد الفكر الســـياسى الاسلامى نستطيع أن نحدد مجموعة من الملاحظات :

الاسلامية هى أهداف اخلاقية وان الاخلاقيات الاسلامية هى دعوة عالمية وان عالمية

(أولا) الفكر السياسى الاسلامى لم يقدم فى حقيقة الامر وفى أغلب نماذجه تعبيرات واضحة عن قدرته على معايشة مشاكل المجتمع الاسلامى . الغزالى يعاصر الغزوة الصليبية فلا يعلق عليها . الفارابى يترك الواقع ويعيش مدينته الفاضلة . ابن خلدون يشاهد التمزق والتفتت والتحلل ولا يحاول أن يقدم نصائحه . ابن رشد يعيش مأساة انهيار الدولة الاسلامية بالاندلس ومع ذلك يحيا التهافت بين الفلاسفة وغير الفلاسفة . وبقدر نبوغ الفكر السياسى الاسلامى كتراث مجرد بقدر فشله كتراث يرتبط بالواقع العربى . ترى هل مرد ذلك الى طبيعة الحضارة الاسلامية كدعوة عالمية ؟ أم الى طبيعة الطابع العربى كسلوك يهاب أن يتعامل مع الحقيقة وأن يدفعها بارادته نحو المثالية الحركية ؟ أم هو الخوف من بطش الحاكم فى عصر تحلل وعبودية ؟

(ثانيا) كذلك فان هذا يفسر لنا المنهاجية التى يجب أن نتبعها فى تحليل مؤلف « سلوك المالك فى تدبير الممالك » . ربط الاطار الفكرى للكاتب بالعصر الذى يعيشه يجب أن يخضع لنسبية معينة بمعنى أن الكاتب وهو مفكر سياسى لابد وأن يشعر بواجبه سواء نحو الحضارة التى ينتمى اليها أو نحو الانطلاق الفكرى الذى يسعى الى تحقيقه . سوف نرى فى نهاية المؤلف كيف أنه يقدم لنا مقارنة بين التعاليم اليونانية والتقاليد الفارسية. وهذا تعبير عن تلك الانطلاقة التى يجب أن تلغى نسبية الخبرة التى يتعامل معها المفكر . كذلك من الطبيعى أن يتصور الكاتب أوضاع ومواقف لا تنتمى الى العصر الذى يعيشه رغم انتمائها أو احتمال انتمائها الى الحضارة التى يمثلها .

(ثالثا) وهذا يقودنا الى الملاحظة الثالثة والتى مدارها التمييز بين النبوغ الفردى والنبوغ الجماعى . ان النبوغ الجماعى ليس حصيلة تجميع لنبوغات فردية . والنبوغ الفردى لا يعنى النبوغ الجماعى والعكس صحيح. اذا كان النبوغ الفردى بشكل أو بآخر تعبير عن قدرة ذاتية على الارتفاع عن مستوى العصر والجماعة التى يعيش فيها صاحبها وتقديم ذلك الفريد من نوعه الذى لا يتكرر فى بعد أو آخر من نواحى الوجود الانسانى فان النبوغ الجماعى هو القدرة على تقديم نموذج متكامل للقيم فى التعامل مع الحياة بأى بعد من أبعادها وبأى جزئية من جزئياتها . النبوغ الجماعى هو مجموعة من التراكمات والمثاليات الاخلاقية والاجتماعية وقد ترابطت فيما بينها لتقدم فى النهاية اطارا متكاملا ومتناسقا ومنطقيا مع نفسه للتصور وللتعامل مع الحياة . بهذا المعنى نماذج النبوغ الجماعى محدودة وكل منها له طابعه ورحيقه . الذى يعنينا أن نؤكد عليه هو أن النبوغ الجماعى لا يفترض النبوغ الفردى : الحضارة الرومانية والحضارة العثمانية تطبيقين واضحين . والنبوغ الفردى لا يعنى بالتبعية النبوغ الجماعى . ليس هناك أوضح مثل لذلك من التاريخ اليهودى . المجتمع اليونانى أقرب الخبرات التاريخية بهذا الخصوص الى الدلالة التى نستطيع أن نستخلصها من متابعة التاريخ اليهودى . النموذج الاسلامى فريد من نوعه : يجمع بين النبوغ الفردى والجماعى بمعايير متساوية ، وهو بهذا المعنى يذكرنا رغم أن هناك خلاف فى المستويات بكلا النموذجين الالمانى والفرنسى خلال حضارة عصر النهضة . بطبيعة الحال يظل النموذج الاسلامى أكثر قدرة على الانطلاق والعالمية بحكم طبيعة الدعوة الاسلامية فى مواجهة نموذج ألمانى متقوقع حول العنصرية ونموذج فرنسى متقوقع حول الوظيفة المدنية للدولة القومية .

وهكذا نستطيع أن نجيب على التساؤل الرابع والذى لا نستطيع بخصوصه سوى أن نجعل تلك الاجابة بدورها مجموعة من الاستفهامات . لقد حاولنا بخصوص تعليقنا على منهاجية التحليل التى سوف نتبعها فى فهم النص العربى والتى ندعو لان تكون أساسا لعملية الاحياء للتراث القومى أن نؤسس نظريتنا حول تاصيل قواعد تحليل الفكر السياسى . ونستطيع بايجاز أن نلخص هذه القواعد حول مبدأين : الفكر السياسى كأى كلية أخرى من كليات الوجود السياسى يملك خصائصه المتميزة فى التعامل المنهاجى . طرحنا فى موضع آخر كيف أن وحدات أو كليات الحقيقة السياسية متعددة : فكر ، نظم ، وقائع ، قرارات . وكيف أن كلا من هذه الكليات تملك طبيعتها المتميزة التى تفرض بدورها منهاجية متميزة . المبدأ الثانى الذى يكمل هذه القناعة الاولى هو أن الفكر السياسى بدوره يملك مستوياته ونماذجه . التمييز بين الفكر السياسى فى معناه العام ثم الفلسفة السياسية ثم النداء الحركى يمثل احدى القواعد الاساسية فى تحليل المدركات والتى كانت أساس منهاجيتنا فى فهم سلوك المالك وتحليل نظامه الفلسفى وبناء اطاره الفكرى .

وهذا بدوره يقودنا الى فرض هذا التساؤل : ما معنى وما دلالة وما حقيقة الوظيفة الحركية للتامل السياسى ؟

بعبارة أخرى هل التمييز بين الفكر السياسى والفلسفة السياسية والنداء الحركى قادر على أن يكون أساسا من أسس تاصيل الوظيفة الحركية للتامل السياسى ؟

وهل هذا التمييز يستطيع أن يرتفع الى مرتبة التاصيل النظرى لبناء نظام القيم المرتبط بالتراث السياسى ؟

الدعوة تنبع من انسانية الفرد ، فان قواعد التعامل يجب ان تنبع من قيم واحدة

قبل أن نحاول الاجابة على هذه التساؤلات فلنسرع منذ البداية بان نذكر القارىء باننا قد سبق واستبعدنا كلية من نطاق تعاملنا مع مفاهيم التحليل السياسى كلمة الثقافة السياسية كما حددها ما يسمى بعلم السياسة الامريكى . كذلك فرغم أن الفقه الفرنسى أقرب الينا من تلك التقاليد الامريكية فاننا أيضا نقف من ذلك الفقه الذى يمثل فى حقيقة الامر النظرة القارية للتأمل السياسى موقف الشك وعدم الاقتناع . أو بعبارة أخرى أكثر دقة فاننا نعيد صياغة الفقه الفرنسى صياغة جديدة لا نستطيع أن ننكر تأثرها النسبى بدلالة الخبرة الامريكية ولو من منطلق سلبى .

ما معنى ذلك ؟

احد التقاليد الثابتة فى الفقه الفرنسى التركيز حول ما يسمى بالاعمال السياسية الكبرى . تمييز الاعمال السياسية الكبرى يعنى فى ذاته عملية تفرقة بين مستويين من مستويات الفكر السياسى . خير من تناول التراث السياسى من هذا المنطلق هو العالم الفرنسى شيفالييه فى مؤلفه المعروف بهذا الاسم . الفكرة الاساسية التى تتم حولها عملية التمييز والتميز بالنسبة للاثار السياسية تنبع من هذا التصور : هناك مجموعة من الاعمال الفكرية استطاعت أن تترك بصماتها على فترة معينة أو على مراحل متتابعة من الاجيال المتلاحقة . وهى بهذا المعنى استطاعت أن تحدث رنينا تاريخيا امتدت نتائجه كصدى لتجاوب ثابت مع العصر وحقائقه . أنها آثار قدرت لها الفرصة التاريخية لان تلقى بشباكها مع التطور وخصائصه . شيفالييه يؤكد بهذا الخصوص أن مثل هذه الاثار لا تعنى بالحتمية أنها تقدم تلك الاصالة وذلك السمو والتكامل الذى يجعل منها مظاهر معبرة عن النبوغ الفكرى والتى تجعل من صاحبها عملاقا فى التأمل السياسى ينظر الى الاخرين وهم من حوله أقزام لا يستطيعون أن يرتفعوا الى مستواه . تلك الاثار ليست جميعها بعبارة أخرى آثارا كبرى فى ذاتها أى من حيث مضمونها الداخلى أى بمعنى أنها قدمت ما لم يقدم من قبل وأينعت ما لم تستطع أى قدرة سابقة على ان تحققه . البعض منها بعبارة أخرى لا يملك تلك الثروة بما تعنيه من عناصر فكرية خلاقة أو قدرة على الغوص فى أعماق التطورات الفكرية والجماعية للاحاطة بمتغيراتها أو التمكن من عملية البناء حيث تتفاعل عناصر النبوغ بالتجرد بالقدرة على الوضوح والفاعلية فى التعبير . بل يضيف العالم الفرنسى بان أكثر من اثر واحد لم يقتصر على أنه لم يقدر له الكمال بل أن التعامل العاطفى افسده واحاله الى شىء مكروه وقبيح . رغم ذلك فان هذه العيوب والنقائص — يضيف العالم المذكور — لم تمنع الاثر السياسى من أن يحقق ذلك الرنين التاريخى . على العكس من ذلك فان ذلك الفساد الداخلى أو بعبارة أخرى عدم التكامل فى البناء الذاتى للاثر مكن الوثيقة السياسية من أن تحقق صدى وتجاوبا ما كان يمكن أن تحصل عليه لو قدر لها التكامل الفكرى فى معناه الحقيقى . الفرصة التاريخية خلقتها تلك الاستجابة التى هى تعبير عن اهتمامات وانفعالات سياسية وحركية تحددت فى لحظة معينة .

الفقه الفرنسى بهذا الخصوص ، ولعل هذه الناحية واضحة لو أحلنا الى ما سبق وذكرناه تفصيلا فى بداية هذه الدراسة ، يخلط بين ما أسميناه بالنداء الحركى وما يمكن أن يوصف بأنه أمهات الفكر السياسى . الاعمال الكبرى ليست نداءات حركية . والنداء الحركى ليس فلسفة سياسية . سبق أن عرضنا ذلك تفصيلا وعلينا أن نضيف أن فهم هذه الحقائق لا يمكن أن ينبع الا من تأصيل واضح لمفهوم عملية الاتصال السياسى ووظيفة المفكر السياسى أو عالم السلطة أو ما كان يوصف بأنه رجل الحكمة فى الحضارات القديمة ، كأحد قنوات العملية الاتصالية . رغم أن « سلوك المالك » لا يمكن أن يعرف بانه نداء حركى الا أنه ينقلنا الى نطاق وظيفة المفكر السياسى فى تعامله مع السلطة وصاحب السلطان . كذلك اذا تركنا جانبا الفكر السياسى كما سبق وأوضحنا حيث يضم ويشمل جميع التعبيرات الفكرية المرتبطة بعملية التأمل حول السلطة ، فان الفلسفة السياسية تعبر عن عملية اتصالية تختلف اختلافا جذريا سواء عن النداء الحركى سواء عن كتب الحكمة السياسية التى تاخذ شكل النصائح المتجهة نحو الحاكم . ولنتذكر بعض هذه المتغيرات :

(أ) النداء الحركى لا موضع له قبل القرن التاسع عشر ، واذا استثنينا من ذلك الدعوة القرآنية التى تفترض الغاء عامل الزمان والمكان من حيث العلاقة بين المرسل والمستقبل ، فالنداء الحركى بطبيعته يتحدد مكانا وزمانا وموضوعا .

(ب) الفلسفة السياسية تنبع من مفهوم التميز : انها تنطلق من اطار فلسفى يرتفع عن مستوى الفهم العادى لتحقيق عملية تعامل فكرية مع مستقبل قادر على عملية الاحاطة بذلك الاطار الفلسفى . وهكذا الفلسفة السياسية تنبع من مفهوم الخطاب الذاتى الذى يتجه الى الفئة المختارة أى الى الصفوة سواء فهمت على انها طبقة متخصصة أو طبقة مثقفة أو طبقة فلاسفة .

(ج) النداء الحركى رغم إنه ينطلق من التاصيل الفلسفى الا أنه خطاب يتجه الى الجماهير أى الى رجا

لا تعرف التفرقة أو التمييز . وهكذا تصير التقاليد التي عرفتها المجتمعات الانسانية

الشارع ، وبقدر البساطة والتبسيط حتى على حساب الدقة والعمق يكون نجاح النداء الحركي . ان النداء الحركى هو وحده الذى يسعى لان يستجيب الى الاهتمامات والانفعالات السياسية التى تسيطر على اللحظة التاريخية.

(د) كتب الحكمة السياسية التى تقدم الى الحاكم بدورها تعكس طابعا متميزا : انها خطاب الى الحاكم صاحب السلطة ومن ثم فهى مهما قدمت من توجيهات لا يمكن ان تناطح الحاكم أو تشكك فى شرعيته ، أنها ترسم صورة أحد عناصرها ما يتوقعه ويتصوره الحاكم . ولكنها من جانب آخر خطاب من شخص غير ممارس للسلطة ولكنه ينتمى الى طبقة معينة تنتمى لشخص الحاكم بشكل أو بآخر ومن ثم فهو يعكس أيضا ولو بنسبية معينة قسطا من المفاهيم والمدركات السائدة . واذ أن الحكمة السياسية انما تنبع من شخص الحكيم أو الخبير فان مثل ذلك المؤلف لابد وأن يتضمن قسطا ولو من خلال أساليب ملتوية من التوجيهات والعظات . وهكذا فان كتب الحكمة السياسية لابد وأن تكون حصيلة تجمع بين النصيحة المقنعة والتصورات السائدة والتوقعات الدفينة.

(هـ) أضف الى ذلك أن الهدف النهائى فى جميع هذه التطبيقات هو التعامل الفكرى اى التأثير بشكل أو باخر . الفلسفة السياسية كالنداء الحركى وككتب الحكمة السياسية تسعى دائما تارة بطريق مباشر وتارة أخرى بطريق غير مباشر للتأثير فى المجتمع الذى منه تنبع وبه تتحدد أهدافها النهائية . رغم ذلك فالبعد الحقيقى للتأثير لابد وان يختلف : الفلسفة وقد سبق أن رأينا انها تتجه الى الفئة المختارة أو فئة الفلاسفة لا تعنيها لا الحركة المباشرة ولا الفوغائية الحركية . هى تتجه الى الفكر ومحورها الحقيقى هو الترسيب البعيد المدى . انها صيحة تعبر عن الامل أو الالم . ولكنها لا تسعى الى توقيت معين فى تحديد نتائج تلك الصيحة وردود فعلها من حيث الآلام والامال . النداء الحركى يسعى لتكتيل القوى بقصد دفع عملية الصراع السياسى فى احد ابعادها أو أحد تطبيقاتها . النداء الحركى انما يعنى ان القلم قد أضحى أداة للصراع العقيدى المباشر . كتب الحكمة السياسية هى تعامل مع الحاكم بقصد توجيه النصيحة لذلك الحاكم والتأثير فى مدركاته . وهكذا فرغم أن مصدر العملية الاتصالية قد يكون واحدا فان مستقبل الرسالة — على الاقل فى ذهن المفكر السياسى — لابد وأن يختلف ويتنوع . المستوى يتباين والهدف يفرض التمييز ومن ثم فلابد أن اللغة تتعدد . أو بعبارة أخرى عندما تقيم أثرا سياسيا من حيث خصائصه اللغوية علينا أن نبدأ فنتساءل : لمن كتب ذلك الاثر السياسى ؟ ان مؤلفا فلسفيا لا يمكن أن يخضع لنفس قواعد التقييم اللغوية والفلسفية التى يخضع لها نداء حركى أو كتاب من كتب الحكمة السياسية . ترى هل نفهم من هذه الملاحظات ومساراتها الفكرية كيف أن النقد الذى يوجه الى كتاب « سلوك المالك » بخصوص نسبته الى العصر العباسى الاول من استخدامه لالفاظ ومصطلحات لا تنتمى أو يصعب انتماؤها الى الكتابات الادبية التى تنسب لتلك الفترة يجب أن نتقبله بكثير من الحذر ؟ ان كاتبنا انما توجه الى الخليفة المعتصم وبلغة التعامل المعتاد أو ما يسمى بلغة التحليل التاريخى : vulgar language وليس بلغة الاناقة الادبية .

الواقع أننا لو أردنا أن نجعل اطارنا الفكرى واضحا ودقيقا لكان علينا أن نميز فى تحديد التصورات السياسية ومن منطلق التعامل مع التراث كفكر وتأمل بين قنوات ثلاث : فهناك المفاهيم المتداولة بمعنى التصور الشعبى والادراك الجماعى الذى يسود عصرا معينا وواقعا اجتماعيا محددا تحدد من حيث الزمان والمكان . هذا التصور المتداول ينبع من ويتميز عن مستوى آخر رغم أنه لا يزال فى نطاق الادراك الجماعى الا أنه يتمركز حول الطبقة القيادية . الادراك القيادى فى أغلب الاحيان لابد وأن يتجانس ولو بدرجة معينة مع الادراك السائد الجماعى والجماهيرى ورغم أنه قد يتميز ويختلف فى بعض المفاهيم عندما تحدث هوة تفصل بين المجتمع الحاكم والطبقات المحكومة : ولابد وأن نضيف الى ذلك الفكر الفردى الذى يمثل النبوغ والقدرة الخلاقة اى ما تعودنا أن نعبر عنه بأمهات الفلسفة السياسية . أيضا الفكر الفلسفى بهذا المعنى لابد وان يعكس قسطا معينا من المفاهيم الجماعية والقيادية السائدة ولكنه بدوره يملك استقلاليته وتميزه وبقدر تلك الاستقلالية يملك الاصالة والنبوغ . ولو أردنا أن نعبر عن هذه الحقيقة المركبة ببساطة لكان علينا أن نتصور سلسلة من الجبال قاعدتها الواحدة المتماسكة المتراصة هى التصور الجماعى وقممها هى الفلسفة السياسية . ومن هنا تبرز أهمية التفرقة بين أنواع النصوص السياسية وكيف أن عملية التوثيق السياسى لها دورها فى تحليل التراث السياسى وكيف أن التراث السياسى ليس فقط أمهات فلسفة وانما هو أيضا مدركات سائدة . كذلك تبرز أهمية التمييز بين أمهات الفلسفة السياسية وكتب الحكمة السياسية والنداءات الحركية : أن هذه الاخيرة لا تخاطب الا الفكر السائد ولا تتعامل الا مع المدركات الجماعية ولا تعيش الا مأساة الواقع بقوته وضعفه .

حتى الثورة الشيوعية (١) ، والتى تقوم على أساس أن السياسة الداخلية تختلف من حيث جوهر التعامل مع السياسة الخارجية اى الحركة فى الاطار غير القومى لا موضع لها فى التراث الاسلامى . التقاليد الغربية ظلت حتى وقت قريب ولا تزال تجعل السياسة الداخلية تنبع من مفاهيم علاقة الولاء ولا تعرف الا محورا واحدا وهو لغة الانتماء القومى والتكامل السياسى . السياسة الخارجية او الحركة فى الاطار الدولى لا تنبع الا من لغة المصالح . وهكذا عرفت الانسانية تحالفات وعداوات لا تبررها سوى المصالح المؤقتة وترفضها حقيقة التجانس الفكرى والحضارى من عدمه . الحضارة الاسلامية هى النموذج الوحيد فى التاريخ السياسى الذى جعل منطلق الصراع الخارجى والمحلى ينبع من مفهوم واحد وهو نشر العقيدة . كذلك فان قواعد التعامل مع غير المسلم وفى أثناء القتال لا بد وان تخضع لقواعد واحدة اساسها الكرامة والشهامة واحترام الانسانية الفردية . الحروب الصليبية ليست الا نموذجا واضحا لهذه الحقيقة . التطبيقات التى عرفت فى خلال العصر العباسى والتى قد يسوقها البعض خلافا لهذه القاعدة انما تمثل بعض الاستثناءات التى تعكس نوعا من التدهور الذى بدا يصيب الدولة فى اصولها العقيدية . ولعل متابعة تطور قواعد التعامل الدولى فى المجتمعات الأوربية تفصح بوضوح عن مدى التأثر بالتقاليد العربية بهذا الخصوص . تساءلنا فى مواضع أخرى عن علاقة المفاهيم الاسلامية بمفاهيم جروسيوس التى جاءت تضع حدا أو تقيد من تعاليم مكيافللى . والعالم المعاصر اليوم لا يزال يبحث عن اطار جديد للتعامل الدولى يختلف عن تقاليد القوميات الأوربية . مما لا شك فيه أن الأصول الاخلاقية لمنطق التعامل الدولى فى التقاليد الاسلامية تقدم فصلا لا يزال فى حاجة الى دراسة متكاملة . رغم ذلك فان النموذج الاسلامى فى حقيقته هو اكثر عصرية واكثر تقدما من الأوضاع التى نعيش فيها والتى راحت تعبر بدورها فى أعقاب الجديث عن التعايش السلمى عن نوع من التقهقر والشعور بقناعة عدم الصلاحية لمفاهيم هى من حيث حقيقتها امتداد واضح وتأكيد ثابت لتقاليد الدولة القومية الأوربية فى عالم أضحى يقوم على اساس وحدة الوجود الانسانى .

ان خلاصة جميع هذه النظم انما تتفرع وتنبع من حقيقة واحدة : الوظيفة الحضارية كتطبيق أساسى للوظيفة الاتصالية (٢) . المجتمع الاسلامى أقرب النماذج التاريخية للمجتمع المعاصر بهذا الخصوص . فالدولة العصرية تقوم على أساس الوظيفة الايديولوجية وبغض النظر عن معنى وعناصر تلك الوظيفة الايديولوجية ؛ ليس فقط فى المجتمعات الشيوعية بل وكذلك فى المجتمعات الغربية

مما لا شك فيه أن المشاكل التى تثيرها عملية التمييز بين مستويات التأمل السياسى لا تزال فى حاجة الى الكثير من الدراسة والتعميق وأنها فى وضعها الحالى تعانى أكثر من نقص واحد وأكثر من بعد واحد من أبعاد الغموض التى تنبع جميعها من صعوبة وضع معايير واضحة ومطلقة تسمح بالتفرقة بين مستويات التأمل السياسى ، وأنواع النصوص السياسية ، وتطبيقات عملية الاتصال السياسى، تلك التفرقة القاطعة المانعة الجامعة الشاملة . رغم ذلك فان هذه الملاحظة التى طرحنا عناصرها من منطلق تنظيرنا السياسى تمثل خطوة كافية لفهم وضع تقاليد التعامل مع التراث السياسى الاسلامى على الاقل بخصوص المؤلف الذى نتصدى لتحليله .

المصادر يستطيع أن يجدها القارىء فى حامد ربيع ، علم السياسة عن طريق النصوص ، م.س.ذ. ، ص ١٧٧ وما بعدها ؛ تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها .

(١) حامد ربيع ، نظرية الدعاية الخارجية ، مذكرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٣ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) أنظر وقارن المفهوم السوفيتى :

TUNKIN, Theory of International law, 1974, p. 35.

ذات التقاليد الراسمالية الثابتة . الحديث عن الوظيفة الايديولوجية يأخذ صورا متباينة ولكنها دائما تقود الى نتيجة واحدة : الدولة وظيفتها الأساسية لا يمكن أن تتبلور الا من منطلق نظام القيم . ايستون عندما يحدثنا عما يسميه فكرة الاسناد الاكراهى للقيم السياسية كاحد مظاهر التطور المعاصر انما يعبر عن تلك الحقيقة وهى ان الدولة فى اوضاع الربع الاخير من القرن العشرين لم تعد تستطيع ان تقف ازاء الوظيفة الروحية فى علاقة السلطة بالمواطن موقف السلبية وعدم الاهتمام (١) . الدولة الشيوعية تصل بهذا الخصوص الى رفض تقاليد الدولة القومية ولكنها تجعل منطلق الوظيفة الاتصالية الاكراه المعنوى بقصد اعادة تشكيل التصور والمدركات الفردية . وهى بهذا المعنى تقع فى التطرف العكسى لتقاليد القومية السياسية القائمة على مبدأ الدولة الحارس ، مما لا شك فيه ان هناك بهذا المعنى تشابكا وتقاربا بين الدولة الشيوعية والدولة الاسلامية : كلاهما يؤمن بالوظيفة الاتصالية ، رغم ذلك فان الفارق واضح لا موضع للتفصيل فى جزئياته : التشابه محوره لغة العقيدة أو التكامل الروحى فى العلاقة بين المواطن والدولة ، ولكن الخلاف اولا فى العناصر والجزئيات : فهو دينى حضارى فى التقاليد الاسلامية وهو أيديولوجى حركى فى التقاليد الشيوعية . ثم هو ثانيا فى فلسفة التعامل : الحرية المطلقة فى التقاليد الاسلامية حيث لا اكراه فى الدين والاستحواذ المطلق مع عمليات غسل المخ المنظمة فى الممارسة الشيوعية حيث لا مناقشة فى قدسية التعاليم الماركسية .

فهل هناك نظام فكرى (٢) أكثر عصرية من هذا النموذج الاسلامى للتصور السياسى ؟

---

(١) انظر جارديه ، رجال الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ٢٧٩ وما بعدها .

(٢) انظر ما سوف نعرض له فيما بعد فى الفصل الثالث ص ٢٥٩ وما بعدها .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٠/٢٩٦٣

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م